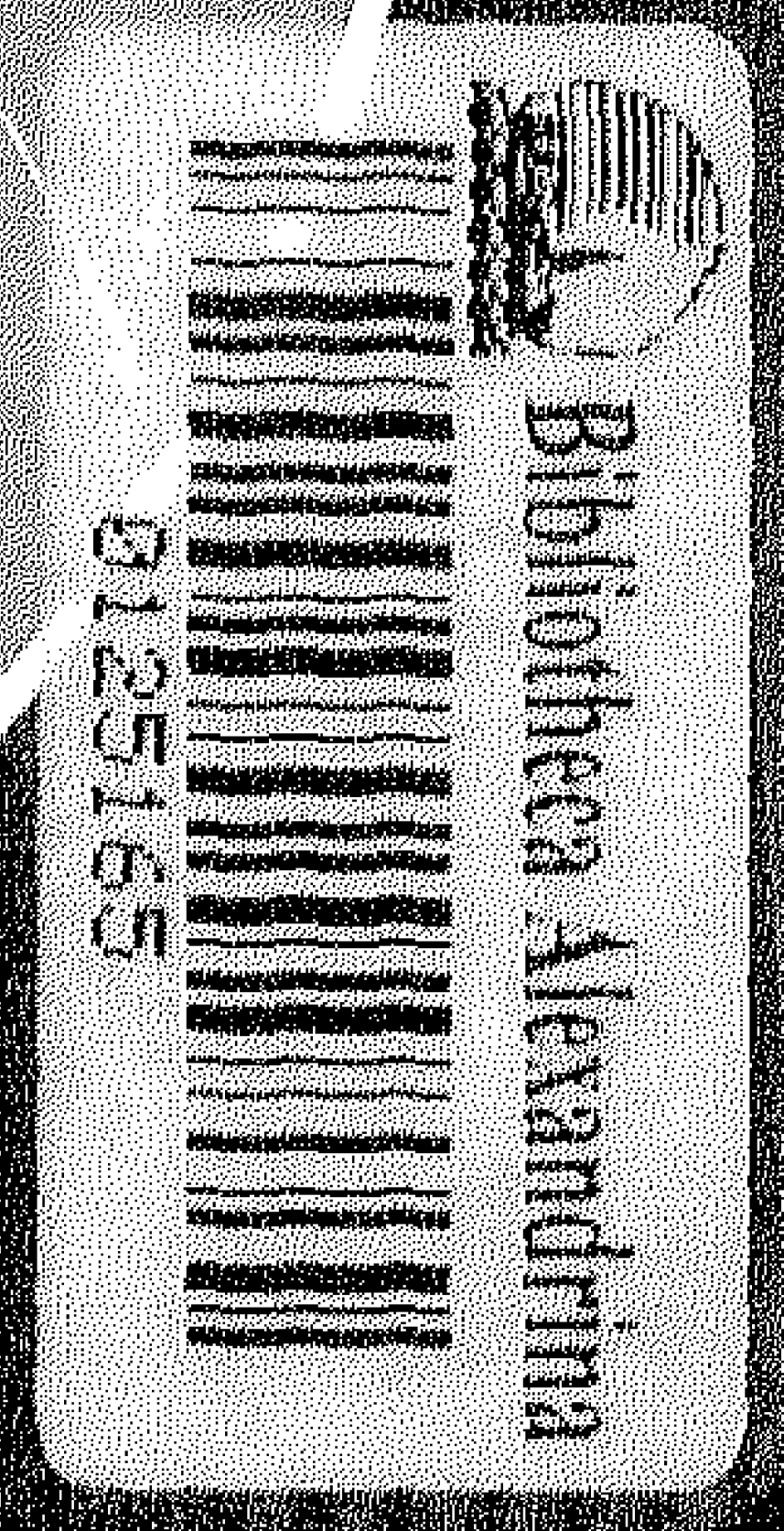


د. محمد جلاء محمد إدريس

مكتبة سدوي

التكاثف الإسلامي في
الفكر الديني اليهودي



2

دكتور

محمد جلاء ادريس

التأثير الإسلامى

فى

الفكر الدينى اليهودى

التأثير الإسلامى
فى
الفكر الدينى اليهودى
دراسة نقدية مقارنة لطائفة اليهود القرائيين

بسم الله الرحمن الرحيم

« ان الدين عند الله الاسلام »

صدق الله العظيم

إهداء

إلى الذين لا يعرفون قدر الاسلام
اهدى هذه الدراسة المتواضعة

محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
١١	مقدمة
١٥	تمهيد
٢٩	الفصل الأول نشأة القرائيين والأثر الإسلامى فيها .
٥١	الفصل الثانى العقائد الدينية للقرائيين .
٧٥	الفصل الثالث أصول الفقه القرائى
٨٧	الفصل الرابع الربانيون والقرؤون
٩٧	الفصل الخامس التأثير الإسلامى فى مجال العبادات عند القرائيين.
١٠٧	الفصل السادس التأثير الإسلامى فى مجال الاحوال الشخصية .
١٤١	الخاتمة

مقدمة

بالرغم من ثبوت التأثير الخارجى على الفكر الدينى اليهودى منذ القدم وباعتراف النصوص اليهودية المقدسة ذاتها ، فان اليهود يزعمون دائما بقاء جنسهم ودينهم فى مأمن عن التأثير بما أحاط به على مر التاريخ .

ومن بين تلك التأثيرات التى يحاول اليهود انكارها وطمس معالمها ، تأثيرات الاسلام ديناً وفكراً وفلسفة على طوائف اليهود على مر العصور ، للتقليل من شأن هذا المؤثر من ناحية ولاضفاء مسحة من النقاء الخالص على عقائدهم من ناحية أخرى .

ومن ثم تهدف هذه الدراسة الى ابراز جوانب عديدة من التأثير الاسلامى على الفكر الدينى اليهودى وذلك من خلال معتقدات وآراء طائفة القرائين التى ظهرت منذ قرابة الألف عام وذلك للوقوف على عوامل الجذب الاسلامى ، ولتفنيد ودحض المزاعم القائلة بنقاء الفكر الدينى اليهودى .

ويرجع اختيارى لهذه الطائفة بالذات موضوعاً للدراسة الى العوامل

المحيطة بنشأتها حيث نبتت جذورها فى بيئة اسلامية ، واينعت ثمارها فى ظل فترات الازهار الحضارى الاسلامى فى الوقت الذى تكاد المصادر اليهودية وغيرها تغفل الدور الاسلامى البارز فى عقائد هذه الحركة الانفصالية عن التيار الدينى اليهودى الرئيسى (الربانى) بتأثير البيئة الاسلامية دون تفصيل يذكر .

وقد حاولت العثور على دراسات سابقة لكشف غموض بعض جوانب هذا البحث فلم أوفق . فالباحثون اليهود لا يسعون اطلاقا لأقرار النتائج التى يمكن أن يسفر عنها مثل هذا البحث اذ يعمدون إلى عكس ذلك تماما من محاولات لاثبات التأثير اليهودى على الفكر الانسانى قاطبة ، والباحثون العرب يوجهون جهودهم بالدرجة الاولى الى قضايا معاصرة من ناحية وأخرى تتوفر لها مراجع التأصيل العلمى .

وبالرغم من صعوبة الحصول على المصادر الأولى للفكر القرائى فقد وجد الباحث بدائل عديدة لها تمثلت فى كتابات المؤمنين المحدثين بفكر هذه الحركة ثم الدراسات الاخرى التى تناولت الحديث عن القرائين : نشأتهم وعقائدهم وشرائعهم .

وقد جعلت حدود ومجالات هذه الدراسة الموجزة قاصرة على ابراز التأثيرات الاسلامية فى نشأة هذه الحركة والعقائد الدينية - أو ما يمكن ان نسميه بأركان الايمان - لأتباعها وكذلك أصول الفقه القرائى ثم التطبيق العملى لكشف جوانب من التأثير الاسلامى على الفكر الدينى القرائى بخاصة فى مجال الأحوال الشخصية كالزواج والطلاق والتعدد والميراث وفى مجال العبادات كذلك باعتبار هذا المجال من « المناطق المحرمة » التى يحاول أتباع دين ما صيانتها وحفظه من أى تأثير اجنبى .

اما المنهج الذى حاولت الالتزام به بقدر الامكان فيتمثل فى ابراز الجانب القرائى والمقابل الربانى فى معظم الأحيان ثم مقارنة هذا الجانب بما يقابله فى الاسلام وتحديد الأثر الاسلامى بدقة حتى لا ندع مجالاً لشبهة أو شك .

فمن المنطقى لحركة نشأت فى احضان الاسلام والمسلمين ، أن نقيس ما بخالف الأصل الفكرى اليهودى فيها على ما يناظره فى تلك البيئة الاسلامية ، فاذا وجدنا تطابقاً عزونا الى الاسلام دون تردد أو ريب ، وما وجدنا فيه تقارباً رجحنا أثر الاسلام فيه .

ولتوثيق هذه التأثيرات عمدت الى كتب الفقه الاسلامى المختلفة دون حصرها فى مذهب فقهى معين لايمانى واعتقادى بأن هذه المذاهب المتعددة أنما قد استقتت اسس بنائها من منبع واحد لا خلاف عليه .

* * *

تمهید

لم يكن تأثير الحضارة الاسلامية قاصراً على الفكر اليهودى ، فقد
أعترف مونتجومرى وات فى كتابه « فضل الاسلام على الحضارة
الغربية » بتأثير الاسلام على الفكر المسيحى حيث قال :

تصر احدى مدارس مؤرخى اسبانيا بقوة على أن شمال غرب
اسبانيا شهد دائماً ودون انقطاع رهطاً من المسيحيين الذين احتفظوا منذ
عصر القوط الغربيين بثقافة قائمة بذاتها نسبياً وذات طابع مسيحى
بصفه اساسية وأن هؤلاء بمضى الزمن اقتبسوا اشياء وممارسات معينة
من المسلمين واستعاروا فى نفس الوقت الكلمات العربية الدالة عليها .

وقد تبنى المسيحيون فى ظل الحكم الاسلامى كافة اوجه ثقافة
الحكام الا فيما يختص بالدين لدرجة انهم عرفوا بالمستعربين ، اما عن
اليهود الذين تحسن وضعهم بعد الفتح العربى فقد تقبلوا هم ايضا الثقافة
السائدة فى كل شئونهم الا الدين .(١)

ثم يضيف فى موضع آخر :

« وهكذا مهدت الصلات التجارية والتواجد السياسى فى اسبانيا
وصقلية الطريق امام الثقافة العربية الأرفع شأنًا للتوغل فى أوروبا
الغربية »(٢)

واذا كان وات قد وصل الى حقيقة تأثير العربى الاسلامى على الفكر
العربى المسيحى ، وكذلك على اليهود ، فإنه قد استثنى دائرة الدين
اليهودى - وهو جزء لا يتجزأ من الدين المسيحى - من مجالات هذا

التأثير ، ونحن هنا نقول له : كلا .. فقد شمل التأثير الاسلامى ايضا فكر اليهود الدينى ، بل حتى عباداتهم كذلك .

وتأثر اليهود فى فكرهم ودينهم بما حولهم من حضارات ليس بجديد ، فقد استطاع جيمس فريزر من خلال دراسته للتوراة ، وتعمقه فى علم الانثروبولوجيا أن يحصى ما فى التوراة من تقاليد وعادات وتصورات بدائية ، وأن يقوم بتحليلها وفحصها واستبيان كنهها عن طريق المنهج الانثروبولوجى المقارن^(٣)

وقد كان الحكم الاسلامى فى الاندلس ، بما تميز به من عدل ورحمة ، السبب الرئيسى وراء تغلغل التأثير الاسلامى الحضارى الى أوربا وهذا ما اعترف به المستشرق المسيحى استانلى بول فى كتابه « حكم المسلمين فى اسبانيا » والذى استشهد به ولى ديورانت فى حديثه حيث قال :

« (لم تنعم الأندلس طوال تاريخها بحكم رحيم عادل كما نعمت به فى أيام الفاتحين العرب) » هذا القول ذكره مستشرق مسيحى هو استانلى لين بول فى كتابه حكم المسلمين فى أسبانيا .

ومما لا شك فيه أن حكمهم كان أفضل من حكم من سبقوهم من القوط والغربيين ، ولقد كانوا اقدر اهل زمانهم على تصريف الشئون العامة فى العالم الغربى ، فكانت قوانينهم قائمة على العقل والرحمة ، تشرف على تنفيذها هيئة قضائية حسب النظام^(٤)

اذن ، فقد تأثر اليهود تأثيراً بالغاً بالبيئة الاسلامية المحيطة بهم ، وقد ادت التيارات الروحانية الاسلامية الى إثارة الحياة الروحية لليهود فى

البلاد التي امتد اليها الحكم الاسلامى ، ونفذت المسائل الدينية التي ثارت
فى المدارس الاسلامية الى مدارس الحاخامات اليهود .

ففى البداية تزايد التأثير فى مجال الفكر الدينى والفكر التأملى
الفلسفى ، اذ احتاج المفكرون اليهود فى العصور الوسطى لحل مشاكلهم
الدينية والفلسفية التي طرحت للنقاش والبحث من خلال الاختلافات التي
نشبت بين الفرق الكلامية الاسلامية المختلفة .

لقد اتخذ اليهود لانفسهم المناهج العلمية العربية فيما يتعلق بالدين
والاخلاقيات والنحو وتفسير التوراة بل ايضا فى مجال الشريعة .

ففى مجال الشريعة يرى جولد تسيهر ان كتاب « مشناتوراه » اى
تثنية التوراة ، الذى يمثل حجر الزاوية فى الشريعة اليهودية بترتيبه
وبنائه ليس سوى ترتيب لمواد الشريعة الضخمة وفق النظام الذى وضعه
وسار عليه فقهاء المسلمين .^(٥)

وفى مجال تفسير التوراة نجد أن حركة التفسير الدينى اليهودى قد
ازدهرت فى ظل الحضارة الاسلامية وبخاصة فى العراق والاندلس حيث
ظهر ابرز فقهاء اليهود مثل سعديا الفيومى فى بغداد ومروان بن جناح
وغیره فى الاندلس .^(٦)

أما سعديا الفيومى فقد ترجم التوراة الى العربية وشرح أسفارها
وفق المنهج الاسلامى المعتمد على التفسير بالمأثور والذى يمثل الطبرى
الذى عاش فى نفس فترته سعديا الفيومى .

فقد اعتمد سعديا الفيومى كما اعتمد الطبرى على المأثور من أقوال
السلف وإن وثق الأخير اقتباسه عن طريق الرواية والسند فإن الأول لم

يفعل ذلك ، كما عارض الفيومى مثلما فعل الطبرى فكرة التجسيم والتشبيه فى التوراة ، كما وضع كتاباً فسر فيه السبعين لقطة المفردة فى التوراة على غرار تتبع الغريب من ألفاظ القرآن الكريم .

أما راشى وهو الحاخام شلومو يتسحق فقد عمد فى تفسيره أيضاً إلى نقل المأثور من أقوال السلف ، واهتم بالجانب اللغوى - على عكس الفيومى الذى أهمله - واستخدم فى شرح الغريب من الألفاظ بما يقابله فى اللغات الأخرى ، وهو ذات المنهج الذى بداه عبد الله بن عباس وتوسع فيه ابن قتيبة وطوره فيما بعد الراغب الأصفهاني فى كتابه المفردات (٧).

كما تأثر داود بن ابراهيم الفاسى فى معالجهته للمسائل الفقهية اليهودية بثقافات المسلمين فى عصره وبخاصة فى منهجه فى استنباط الأحكام وفى التفسير والذى تأثر بوضوح بمذهب ابن حزم الظاهري وأرائه (٨).

وفى مجال العلوم الطبيعية والفلسفية عند اليهود فتكاد تنحصر كلها فى بلاد الاسلام حيث كان المقيمون فى البلاد المسيحية فى العصور الوسطى بمعزل عن جيرانهم ، محتقرين ، تنخر فى عقولهم الخرافات يمنون أنفسهم بمجىء المسيح المنقذ لهم مما هم فيه ، وهى ظروف لا يمكن أن ينشأ فيها العلم (٩).

وكان أول من اتصل بالفلسفة الاسلامية من اليهود سعديا الفيومى الذى اعتنق آراء المتكلمين ووصل الى آراء ارسطاطاليس عن طريق المصنفات العربية الاسلامية مثل كتب الغزالي وابن ماجه وابن طفيل والرازي والفارابى .

أما موسى بن ميمون أعظم فلاسفة اليهود قاطبة ، فيقول عنه اليهودى اسرائيل ولفنسون « ولسنا نعلم رجلا آخر من ابناء جلدتنا غير ابن ميمون قد تأثرت بالحضارة الاسلامية تأثرا بالغ الحد حتى بدت آثاره وظهرت صبغته فى مدوناته من مصنفات كبيرة ورسائل صغيرة » (١٠)

ولقد بلغ من تأثير الفكر الفلسفى العربى الاسلامى ان عد الباحثون المسلمون رجلا مثل موسى بن ميمون كواحد من فلاسفة العرب وفلاسفة الاسلام . (١١)

واما مجال تأثير الاسلام على اليهودية فى مجال العقائد بعامة والعبادات بخاصة فقلما نجد من تناوله بالبحث . واذا كنا فى هذا البحث نحاول كشف الحجب عن نقطة من نقاط هذا التأثير على طائفة القرائين ، فقد سبقنا نفتالى فيدر فى مقال له تحت عنوان « تأثيرات اسلامية على العبادة اليهودية حيث تناول بعض هذه التأثيرات على العبادة اليهودية بوجه عام .

وتكمن اهمية هذا المقال ، وأهمية دراستنا هذه أيضا فى ان جوهر وصايا التوراة هو عدم تقليد الغير ، الامر الذى جعل اليهود يحيطون عباداتهم بسياج لصد أية تأثيرات أجنبية .

ولكن يبدو أن الاسلام قد راق لليهود فاستثناه أحبارهم من المحظورات . يقول فيدر « وبالنسبة لدين العرب ، فقد اجتمعت فيه عناصر مختلفة ساعدت على اعداد القلوب وتهيئتها لاستقبال تأثير هذا الدين مثل اتحاد الاصل واللغة وتقارب الطباع وفوق ذلك كله التوحيد الخالص والذى يتميز به هذا الدين ، الامر الذى جعل علماء الجاؤونيم (١٢)

يخرجون المسلمين من اطار سائر الامم فيما يتعلق بقوانين التلمود ،
وسار على نهجهم موسى بن ميمون الذى لم يرفى الاسلام ديناً وثنياً ،
بينما اعتبر النصرانية كذلك ، ثم سار ابنه الحبر ابراهيم الميمونى الى
أبعد من ذلك فأخرج المسلمين من حكم « لا تقلدوا عادات الامم » (لاوبون
٢٠ : ٢٣) وافتى بأن الذى يحاكى عاداتهم لا يعتبر خارقاً للحكم الالهى
ولا شك أنه بهذا قد فتح باباً أوسع لتأثير البيئة المحيطة على النهج
اليهودى . « (١٣)

ويمكن ابراز أوضاع التأثيرات الاسلامية فى المجال التعبدى اليهودى
فيما يلى :

١ - غسل الرجلين للصلاة :

جاء فى كتاب مشنا تورا ضرورة غسل الرجلين قبل صلاة الصبح ،
وهى مسألة لا أسامر لها فى الشرائع التلمودية ، وثبت فى مصادر
محددة أن غسل الرجلين كان شائعاً بين يهود بلاد المشرق وبخاصة تلك
البلدان الاسلامية . يقول الشاعر الصوفى اليهودى مناحيم دى لونزانو :
لا يكن العرب أكثر منك طهارة

الذين يغسلون ايديهم وارجلهم بالماء فى الفجر وظهرا وعشية .

وحتى فى الليل ، بينما يشتد البرد ويسقط الثلج . (١٤)

٢ - غسل الذراعين ومسح الاذنين والمسح على الرأس والاستنشاق

: لقد وجدت صورة الوضوء الاسلامى هوى فى نفوس اليهود ، فهم لم
يكتفوا بغسل القدمين ، وانما اخذوا من هذا الوضوء اموراً اخرى مثل
غسل الذراعين ومسح الاذنين بل وشعر الرأس والاستنشاق . وهذه

الظاهرة التي اشار اليها الحبر ابراهيم بن موسى بن ميمون تستحق الاهتمام الخاص لانها تلقى الضوء على تزايد التأثير الاسلامى على بعض الشعائر اليهودية .

٣- اغتسال المحتلم : من تأثيرات الاسلام كذلك ضرورة الغسل من الاحتلام او الجنابة من اجل الصلاة ، وقد بطل العمل بذلك حسب التلمود البابلى واحكامه ، ولم يعمل به فى بابل خلال الفترة التلمودية وخلال الايام الاولى من عصر الجاؤونيم ، ولكن منذ منتصف عصر الجاؤونيم وما بعده نرى ان هذا المنهج قد ضرب بجذوره حتى فى بابل نفسها ، وسبب ذلك كما يقول الحبر كوهن صيدق جاءون بومباديتا هو الطهارة وتقديس الوب ، وقد تطور الامر الى ان أصبحت الصلاة لا تجوز الا بهذا الاغتسال ، وتمادى يهود مصر فحرموا دخول الكنيس على المحتلم .(١٥)

٤- الغاء صلاة السر : ابطال موسى بن ميمون الصلاة السرية مخالفا بذلك شرائع التلمود ومقلدا للمسلمين فى صلواتهم الجهرية بهدف منع تكلم المصلين وابطال الصلاة ، وقد استمر العمل بهذه الشعيرة حوالى ثلثمائة عام حتى ابطلها البعض ولكن بقيت فى مصر وفلسطين وسوريا حتى القرن السادس عشر الميلادى .(١٦)

٥- تعديلات الصلاة عند الحسيديم :

الحسيديم هم جماعة من شيوخ اليهود عرفوا بالورع والزهد والصلوات ، وقد أخذت العبادات المقام الاول فى اهتمامهم ، وشاعت حركتهم بين اليهود المغتربين بخاصة فى شرق أوربا ، وامتدت من القرون الوسطى حتى بداية العصر الحديث .

وكان ابراهيم بن موسى بن ميمون ينتمى الى هؤلاء الحسيديم ،
وقد وضع للصلاة مجموعة من التعديلات هى فى الحقيقة من أركان
وسنن الصلاة عند المسلمين .

فمن هذه التعديلات الاسلامية الطابع : السجود ، الجلوس على هيئة
البارك ، استقبال القبلة وقت الجلوس ، وقوف المصلين فى صفوف ،
بسط اليدين .

ومما لا شك فيه انه كانت هناك قرابة روحية بين ابراهيم الميمونى
والنساك المسلمين ، وانه اتصل بهم وكان يكن لهم ولعاداتهم كل
الاحترام ، وقد أدى ذلك الى انعام النظر فى آرائهم حتى أخذ بها فى أخص
أمور الدين اليهودى ، الا وهى العبادة .(١٧)

وبعد هذه الملامح السريعة لبعض جوانب التأثير الاسلامى فى
الفكر الدينى اليهودى على الاطلاق نستطيع ان نقرر وجو هذا التأثير
وتغلغله ليس فى مجال الافكار وحسب ، وانما ايضاً فى مجال العبادات
وهى أحرص ما يتمسك المرء بنقائه .

واذا انتقلنا من مجال التأثير الاسلامى على اليهود بوجه عام
الى دائرة أكثر تحديداً ، واعنى طائفة القرائين ، فاننا سنجد ان
« الاسلاميات » فى نشأة هذه الطائفة هى من الوضوح بدرجة تجعلنا
نؤكد على اهمية دراسة مثل هذه الجوانب التى تبرز لنا مدى انجذاب
اليهود لها .

ولا يمكن لنا ان نقارن بين الاسلاميات فى الدين اليهودى
والاسرائيليات فى الدين الاسلامى . فالاولى دخلت الى اليهودية اعجاباً
بها وتقليداً لها ، والثانية أنما دست دساً فى غفلة من الزمن ، وغفلة من

الملاحظات والهوامش

- ١ - مونتجومزى وات ، فضل الاسلام على الحضارة الغربية ، ترجمة حسين احمد أمين ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، ص ٤١ - ٤٢ .
- ٢ - المرجع السابق ، ص ٤٥ .
- ٣ - جيمس فريزر ، الفولكلور فى العهد القديم (التوراة) ، ترجمة د . نبيلة ابراهيم ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٢ ، ص ٤ - ٥ .
- ٤ - ول ديورانت ، قصة الحضارة ، ترجمة محمد بدران ، الجزء الثانى ، المجلد الرابع ، لجنة التأليف والترجمة والنشر بجامعة الدول العربية ، د . ت ، ص ٢٩ .
- ٥ - نفتالى فيدر « هشبوعات اسلاميوت على هابولجان هيهودى » ، مليلاه ، مجموعة ابحاث ، المجلد الثانى ، المحرران ادوارد روبرتسون ومائير فلنشتين ، مطبوعات جامعة مانشستر ، ١٩٤٦ ، ص ٢٧ .
- ٦ - لمزيد من التفاصيل حول تأثير حركة التفسير الاسلاميه على اليهودية انظر : عبد الرازق قنديل ، الاثر الاسلامى فى الفكر الدينى اليهودى ، دار التراث ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص ٤١٧ وما بعدها
- ٧ - المرجع السابق ، ص ٤٥١ .
- ٨ - المرجع السابق ، ص ٢٣٢ .
- ٩ - ول ديورانت ، المرجع السابق ، ص ١٠٨ .
- ١٠ - اسرائيل ولقنسون ، موسى بن ميمون ، حياته ومصنفاته ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٦ ، ص : ك .
- ١١ - المرجع السابق ص : و - ز .
- ١٢ - يعرف بهذا اللقب رؤساء المدارس الدينية اليهودية فى العراق فى سورا وفومباديتا منذ أواخر القرن السادس الى نصف القرن الحادى عشر الميلادى .
- ١٣ - نفتالى فيدر ، المرجع السابق ، ص ٧ .

١٤ - محمد سالم الجرح ، التأثيرات الاسلامية فى العبادة اليهودية ، دار العروبة ، القاهرة
١٩٦٥ ص ٢٠ ،

١٥ - نفتالى فيدر ، المرجع السابق ، ص ٥٢ .

١٦ - المصدر السابق ، ص ٥٥ - ٥٩ .

١٧ - محمد سالم الجرح ، المصدر السابق ، ص ٣٧ .

الفصل الأول

نشأة القرائيين والاثـر الاسلامى فيها :

يجمع المؤرخون لحركة القرائيين على ظهور هذه الحركة على أساس اسلامى ، وإن اختلفوا فى نسبة هذا الاساس وتأصيله .^(١) ولعله من الاجدر بنا أن نلقى بعض الضؤ حول نشأة هذه الحركة لما فى ذلك من أهمية فى كشف التأثير الاسلامى عليها .

فكلمة القرائيين مأخوذة من الفعل العبرى « قرأ » أى قرا وفق العقل لما هو مكتوب فى المقرأى العهد القديم ،^(٢) وبناء على ذلك فان أصحاب المقرأ أو طائفة أبناء المقرأ يؤمنون بالعهد القديم ويحفظونه بصورته الثلاثية : التوراة ، الانبياء والكتب .

والقراؤن أو ابناء المقرأ هما تسميتان ظهرتأ فى النصف الاول من القرن التاسع الميلادى ، بينما ظهرت أصحاب المقرأ فى فترة متأخرة ، كما نجد فى المصادر القرائية المكتوبة بالعربية تسمية القرائيين وذلك فى بداية القرن العاشر الميلادى ، ويفهم من هذه التسميات جميعها اعتماد أصحابها على المقرأ فقط كمصدر للتشريع .^(٣)

كما ذكر الشهرستانى^(٤) اسم « العنانية » للدلالة على هذه الحركة

نسبة الى مؤلفها ومؤسسها عنان بن داود على نحو ما سنذكر فيما بعد .

وقد ظهر القرائن فى الربع الاول من القرن الثامن الميلادى ، وارتبطوا باسم عنان بن داود الا أن التفاصيل التاريخية وجذور انتشارهم يكتنفها الغموض لسببين : الاول وهو انعدام الحس التاريخى لدى الكتاب القرائيين وتعمدهم ارباك وتشويش الاسماء والتواريخ ، والثانى وهو تلك العلاقات الجدلية التى وصلت بها المعلومات حول القرائيين من خلال مصادرهم ومصادر الربانيين .

وترى بعض المصادر أن بداية القرائين كانت أيام الهيكل الثانى منذ حدوث الانفصال بين الفريسيين والصدوقيين وحاول القرائون أنفسهم أن يثبتوا أن عنان بن داود هو الحلقة الأخيرة فى سلسلة الخلاف المتواصل مع الربانيين والذى بدأ مع الهيكل الأول بينما تكاد المصادر الربانية تجمع على ربط انتشار هذه الحركة بعوامل شخصيه تتعلق بعنان^(٥) .

وتروى المصادر المختلفة قصة تأسيس عنان لمذهبه بعد أن ألتقى بالامام أبى حنيفة النعمان فى السجن أيام الخليفة أبى جعفر المنصور . وكان خلاف قد نشب بين بابل حول منصب رئاسة الجالوت فى بيت بستانى الذى توفى ولم يترك وراءه ابناً يرثه . وتطلع عنان الذى ينتمى الى نسل داود الى الرئاسة إلا أن الجاؤونيم (وهم رؤساء المدارس الدينية اليهودية بالعراق منذ أواخر القرن السادس الى نصف القرن الحادى عشر الميلادى) قد فضلوا أخاه الأصغر حنانيا الذى امتاذ باخلاقه وبساطته ، ومن ثم انتخبوه رئيسا للجالوت بدل عنان الذى كان فى نظرهم يعتنق آراءً أبيقورية ويعارض التلمود . وفى الوقت نفسه اختار انصار الفريق

الآخر عنان رئيسا للجالوت وادى ذلك الى انقسام شديد وعداوة عميقة بين الفريقين ووصل الأمر الى الخليفة عن طريق حنانيا والقى به فى السجن كمتنرد ضد السلطات ، وانتظار حكم الاعدام ، وفى السجن التقى عنان مع الامام أبى حنيفة الذى نصحه بأن يرسل للخليفة ويوضح له آراءه المختلفة عن آراء بقية اليهود ، وبالفعل استطاع عنان ان يقنع الخليفة ببراءته ، وخرج من السجن لينتخب كرئيس لطائفة يهودية جديدة تؤمن فقط بالعهد القديم المكتوب ، واعترف الخليفة ابو جعفر المنصور بحق عنان فى تأسيس طائفة مستقلة من الجمهور اليهودى المؤمن بالتوراة الشفوية ، وتجمع حول الزعيم الجديد طوائف أخرى كانت موجودة قبل أنقسام اليهود .^(٦)

وقبل الإشارة الى تطور حركة القرائيين ينبغى ان نوضح فى هذا المقام الاثر الاسلامى فى نشأة هذه الحركة وفق ما ذهب اليه المؤرخون . ويبدو ان هؤلاء المؤرخين قد وقعوا فى خلط بين الحركات التى ظهرت فى تاريخ المسلمين ، ورددوا هذا الخلط دون تمحيص .

فقد ذهب البعض^(٧) الى تأثر القرائيين بالشيعة وموقفهم من السنة ، وزعموا أن نشأة الحركة فى العراق حيث النفوذ الشيعى آنذاك قد جعلها تتشرب بموقف الشيعة وآرائهم . فالقراؤون على حد زعم هؤلاء قد تسموا بهذا الاسم من الفعل العبرى « قرا » بمعنى دعا ، وهم بذلك دعاة ومبشرون على نحو ما نجد فى الشيعة حيث الدعاة الذين أخذوا على عاتقهم مهمة دعوة المسلمين الى مبادئهم ، كما تأثروا بالشيعة فى آرائهم الدينية المتمثلة فى رفض الحديث النبوى بالاضافة الى شعورهم القومى تجاه على رضى الله عنه وذريته وهو ما تمثل عند القرائيين فى أيمانهم

بالاصول اليهودية الخالصة النقية التي تعود الى داود عليه السلام وذهب آخرون^(٨) الى أن عنان قد وجد عوناً لمزاعمه فى الاسلام حيث نجد الشيعة الذين لا يعترفون الا بالقرآن المكتوب فقط بينما يعتقد السنة فى الحديث النبوى .

ويرى فريق ثالث^(٩) ان الامام ابا حنيفة النعمان قد اقنع عنان عند لقائه فى السجن بان يقابل الخليفة ويخبره بأن دينه غير اليهودية وهو اقرب الى الاسلام حيث يأخذ اتباعه بالتقويم القمري كالمسلمين ومن ثم اطلق الخليفة سراحه ، كما كان لانهايار الامبراطوريتين الشرقيتين فى فارس وبيزنطة وظهور الاسلام تأثير كبير فى انتعاش الآمال المسيحانية بخاصة فى شرق الدولة الاسلامية الجديدة الذى كان مكاناً لاكتقاء حضارات العالم القديم وفيه ضعفت السيطرة اليهودية ولذلك كانت القرائية مع نهايات القرن التاسع الميلادى قد انتشرت فى وسط وشرق العالم الاسلامى من مصر غرباً وحتى خراسان شرقاً .

وفى الواقع ، يمكننا أن نعود الى تلك الحقبة التاريخية التى نشأت اثناءها حركة القرائين لنجد ان المتكلمين المسلمين كانوا فى غاية النشاط ، ولم تكن المسألة وقتئذ مقصورة على ذلك الجدل الفكرى والدينى والسياسى بين السنة والشيعة ، وانما كان هناك المعتزلة بزعامة واصل بن عطاء المولود عام ٦٩٩ م بالمدينة والمتوفى بالعراق عام ٧٤٨ م فى الوقت الذى ظهرت فيه حركة عنان او قبيله ببضع سنوات^(١٠)

وللرد على هؤلاء الزاعمين بتأثر القرائيين بالشيعة نقول أن الشيعة لا ينكرون حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم كافة ولكن وجهة

نظرهم تجاه الحديث تختلف عن السنة .

فجوهر الخلاف بين الجانبين لا يكمن فى رفض كافة الحديث من قبل الشيعة وانكارهم له على غرار موقف القرائين من التلمود وانما يكمن فى رد الشيعة لا حاديت جمهور الصحابة الا ما رواه اشياء الامام على رضى الله عنه على ان تكون رواية احاديثهم عن طريق ائمتهم لاعتقادهم بعصمتهم او ممن هو على نحلته .

ويعبر احد كتاب الشيعة عن موقف أهل مذهبه من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقول « ان النبى عليه الصلاة بوصفه صاحب الرسالة الاسلامية ورسول الله ، ومبلغ الرسالة للناس أجمعين ، هو المفسر الاعظم لكتاب الله غير منازع . والحديث الشريف والسنة ، بعد القرآن الكريم ، هما مصدر التعاليم الاسلامية » . (١١)

وكذلك جرى جمع الحديث فى أوساط الشيعة بفارق أساسى وهو أن الشيعة ضمت الى الاحاديث النبوية أحياء الائمة التى يعتبرها الشيعة تفسيراً لمعنى الرسالة النبوية (١٢) والحديث الشريف لدى السنة والشيعة يعتبر كنزاً من كنوز الحكمة الثمينة ، وتفسيراً للقرآن وتتممة لتعاليمه . (١٣)

« ولكن مهما يكن من أمر ، فان الحديث الشريف ، بالنسبة الى وجهة نظر المسلمين (وهذا ما يهمنا أمره الان) يأتى بعد القرآن الكريم فى المنزلة من حيث أنه مصدر من أهم مصادر الشرع والحياة الروحية ، أى الطريقة . والحديث الشريف هو عامل التوحيد والوحدة فى المجتمع الاسلامى » . (١٤)

« من خلال الحديث والسنة يستطيع المسلمون أن يتعرفوا الى النبى

، ومن خلالهما يدركون كنه رسالة القرآن الكريم ، ويظل القرآن الكريم كتاباً مغلقاً من دون الاحاديث الشريفة » . (١٥)

هذه هي أراء الشيعة في الحديث الشريف وفي السنة النبوية ، دون دخول في تفاصيل الفقه الشيعي واختلاف مذاهبه ، وهي كافية لدحض الزعم القائل بان القرائين قد تركوا التلمود جانباً تأثراً بالشيعة في تركهم للحديث النبوي .

اذن نحن أمام احتمال اكثر تأكيداً وهو تأثير فرقة المعتزلة على القرائين على نحو ما سنبين ذلك من خلا معتقدات الفرقتين ، وقد ذهب الى ذلك « جيوم » حيث أكد على أن نفوذ المعتزلة قد ترك أثاره الفكرية البارزة والواضحة على فكر علماء اليهود حتى شابها آراء اليهود آراء المعتزلة في كثير من القضايا ، لا لأخذ المعتزلة عن اليهود . كما يرى خصوصهم . وإنما لما تمتع به المعتزلة من نفوذ قوى على مفكرى اليهود . (١٦)

كما أقر ذلك علماء اليهود ومؤرخيهم قديماً وحديثاً من أمثال موسى بن ميمون واسرائيل ليفنسون ، بل لقد ذهب البعض الى أن عمق تأثير المعتزلة على الفكر اليهودي بوجه عام جعل من الصعب في بعض الاحيان ان تعرف من نص كتاب من كتب علم الكلام ان كان مؤلفه مسلماً او يهودياً . (١٧)

والحديث عن احتمالات تأثير المعتزلة على نشأة الحركة القرائية يحتم علينا أن نعود الى موقف المعتزلة من أصول الفقه وبخاصة من الحديث الشريف للوصول الى تأكيد هذه الاحتمالات أو نفيها .

فالمعتزلة يركزون أولاً وقبل كل شيء على اهمية العقل الذى يمثل

مكانة هامة للغاية فى الفكر الاعتزالى الى درجة جعلت البعض يسمونهم بغرسان العقلانية فى الحضارة الاسلامية^(١٨) ، إذا ان العقل عندهم هو « وكيل الله » عند الانسان .

وإذا كان اهل السنة يرون ان اصول الفقه تعتمد اساسا على الكتاب والسنة والاجماع ، فان المعتزلة يضيفون اليها العقل ، بل يقدمونه على ما سبق ، فهو فى نظرهم سبب معرفة هذه الاصول ، لقد اعتمدوا على العقل ووثقوا بحكمه فى التحسين والتقبيح دون احتياج للنصوص أو المآثورات بل لقد أوجبوا عرض هذه النصوص على العقل ، فهو الحكم الذى يميز صحيحها من منحولها دون اعتبار المرواة أو رجالات السند^(١٩)

هذا التركيز الاعتزالى على مكانة العقل ربما وجدناه فى التعريف الوارد فى المصادر العبرية للقرائين : « كلمة القرائين مأخوذة من الفعل » قرا « بمعنى القراءة وفق العقل لما هو مكتوب فى التوراة^(٢٠)

ويركز المعتزلة ايضا على معرفة لسان العرب كسبب رئيسى - بعد العقل - يؤدى الى معرفة الأصول الشرعية .^(٢١)

وقد اشترط القراءون كذلك اهمية اتقان اللغة لفهم الشرائع الواردة فى التوراة وذلك وفقا لمعانى الكلمات التى يتقبلها ذهن كل انسان لا وفق التقاليد .^(٢٢)

أما موقف المعتزلة من الحديث الشريف فقد تباين من مفكر لآخره الا ان الاتجاه العام لدى هؤلاء يوجى بعدم قبول الحديث الشريف إلا وفق شروط خاصة .

فاذا نظرنا الى موقف واصل بن عطاء (توفى عام ١٣١ هـ) وجدناه

قد جعل عليا واصحابه وطلحة والزبير وعائشة وسائر اصحاب الجمل فسقه ، وقال لو شهد علي وطلحة أو علي الزبير أو رجل من أصحاب علي ورجل من أصحاب الجمل عندي على باقة بقل لم أحكم بشهادتهما لعلمي أن أحدهما فاسق (٢٣)

ومن هذا يتضح سبب رفضه للأحاديث التي رويت عن علي وأصحابه ، وعائشة وفريقها وهي أحاديث لا يستهان بعددها ومكانتها في التشريع .

وعمر بن عبيد ، وهو أول مفكر معتزلي احتل مكانة ممتازة في تاريخ المدرسة الاعتزالية (٨٠ - ١٤٤ هـ) وكان قرينا لواصل بن عطاء قد غرق في التأويل العقلي ورفض كثيراً من الأحاديث التي لا توافق اجتهاده (٢٤) كما رفض الأخذ بأحاديث الفريقين السابق ذكرهما . (٢٥)

وأبو الهذيل العلاف (١٣٤ - ٢٣٥ هـ) قبل بعض الأحاديث ورفض البعض الآخر ، واشترط أن يكون في متن الخبر ما يجوز في العقل كونه ، فان روى الراوى ما يخيله العقل ولم يحتمل تأويلا صحيحا فخره مردود لاستحالة هذا في العقول (٢٦) بل لقد اشترط عشرين راوياً للخبر بينهم واحد من اهل الجنة والا فالخبر مردود .

كما ذكر البغدادي في « الفرق بين الفرق » عن ابراهيم النظام (١٨٥ - ٢٢١) قوله :

أن الخبر المتواتر مع خروج ناقله - عند سامع - عن الحصر ، ومع اختلاف همم الناقلين واختلاف دواعيها يجوز أن يقع كذباً ، كما عاب النظام أصحاب الحديث بل وزعم أن أبا هريرة « كان أكذب الناس » وطعن في عمر بن الخطاب رضى الله عنه لشكه يوم الحديبية وابتداع صلاة

التراويح^(٢٩) وقد انكر النظام ما ورى فى معجزات النبى ليتوصل الى انكار نبوته ، كما أنه استثقل احكام شريعة الاسلام فى فروعها ولم يجسر على اظهار رفضها فأبطل الطرق الدالة عليها ، وأنكر لأجل ذلك حجية الاجماع والقياس فى الفروع الشرعية وانكر الحجة من الأخبار التى توجب العلم الضرورى ، وطعن فى فتاوى أعلام الصحابة . (٣٠)

ويكفى النظر الى أحد أئمة المعتزلة فى الفقه والحديث وهو الجاحظ لنرى وصفه لأصحاب الحديث حيث قال : « واصحاب الحديث هم العوام ، هم الذين يقلدون ولا يحصلون ولا يتخيرون ، والتقليد مرغوب عنه فى حجة العقل ، منهى عنه فى القرآن » . (٣١)

وقد تعرض الامام الشافعى رحمه الله فى الجزء السابع من كتابه الأم ، لهؤلاء الرافضين للحديث وذلك فى فصل خاص ذكر فيه الشافعى مناظرة بينه وبين من ينسب الى العلم بمذهب اصحابه ممن يردون الاخبار كلها . واذا كان الشافعى لم يبين لنا من هى هذه الطائفة التى ترد الاخبار كلها ، ولا من هو الشخص الذى ناظره فى ذلك ، فقد استظهر البعض^(٣٢) أنه يعنى بذلك المعتزلة لان الشافعى أشار الى موطن هؤلاء وهو البصرة ، وكانت البصرة وقتئذ مركز المعتزلة ، وفيها نشأ اعلامها وكتابها ، وقد اكد هذا الاستنتاج ما أورده أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة فى كتابه تأويل مختلف الحديث والذى ذكر فيه موقف شيوخ المعتزلة من السنة وتناولهم على الصحابة وكبار المفتين منهم .

ومن كل ما سبق ، يمكن ان نقر بتاثر القرائيين فى اعتمادهم على العقل واللغة ورفضهم للتلمود بما أورده عن المعتزلة من اعتمادهم ايضا على العقل وحذق اللسان العربى وعدم قبول الحديث على نحو

ما يقبله أصحاب السنة ، ونكون بذلك قد أوقحنا تأثيرات هذه الفرقة
الاسلامية على نشأة الحركة اليهودية القرائية .

* * *

أما أهم المصادر لدراسة آراء القرائيين فهي كتاب الأنوار والمراقب
للقرقساني ، وقد عدد فيه الطوائف التي سبقت عنان والتي عارضت
جميعها صلاحيات التلمود الا ان عنان - كما يرى القرقساني - قد
أكتشف الحقيقة بكمالها وفضح كل زيف الربانيين . وقد جاءت بعد عنان
نفسه طوائف وشيع اخرى اختلفت مع عنان في كثير من القضايا حتى
انه - على حد تعبير القرقساني - لم يكن في عصره اثنان من
القرائيين متفقين تماما في كل أمر . (٣٣)

ويرى كثير من الباحثين ان الحركة القرائية قد تطورت من خلال
مراحل متعددة حتى القرن العاشر ، ومن ثم يجب النظر اليها
كمجموعة من الطوائف والاقسام التي بلورت خلال عدة أجيال . كما
اتسمت هذه الفترة بالنشاط الأدبي الواسع النطاق « ومعظمه بالعربية »
في مجال شرح المقرء واللغة العبرية وكتب الوصايا والشرائع ، كما
تزايد الجدل مع الربانيين في أعقاب النشاط الرباني المتمثل في شخص
سعديا جاون .

وفي أوائل القرن العاشر قوى مركز القرائيين في القدس حتى
اضطرت اليشيفا ورؤساؤها من الربانيين الى الانتقال الى رملة ، وكان
الحق القرائي يتمركز في الهضبة الشرقية للمدينة جنوب جبل البيت ،
كما تمركز في القدس نسل عنان (النسيئيم) وبرز من بينهم داود بن
بعز ، وكان آخرهم شلومو بن داود الذي انتقل الى مصر في منتصف

القرن الحادى عشر ، كما عاش فرع آخر من العائلة فى دمشق فى القرن الثالث عشر واستمر نشاطهم فيها حتى القرن الثامن عشر .

وجدير بالذكر ان القرائيين قد تبوأوا اماكن مميزة وبارزة فى بلاط الحكام المسلمين فى الشرق وبخاصة عند الفاطميين بمصر اذ شغلوا مناصب المستشارين وجباة الضرائب والاطباء ، كما كان للنسيئيم القرائيين تأثير ملحوظ فى بلاط الفاطميين خلال القرن الثانى عشره وزاد عدد القرائين العاملين فى الوظائف الرسمية وبخاصة فى عصر الايوبيين .(٣٤)

وقد برز القراءون فى الفترة الواقعة ما بين القرنين الثانى عشر والسادس عشر فى بيزنطة والقسطنطينية ، وقد جاءوا اليهما من مصر وفلسطين وكانت لهم نشاطات ادبية بارزة ومن اشهر علماء القرن الثانى عشر يعقوب بن رؤبين صاحب كتاب سيفر هعوشير ويهودا بن الياهو هداسى . فعلى سبيل المثال نجد ان المرشد القرائى بنيامين بن موسى نهاوندى من بلاد فارس والذى بعد بمثابة الرجل الثانى بعد عنان ، والمؤسس الثانى للقراءة واحد كبار المناضلين ضد الربانيين ، يختلف كثيرا عن اسيتاذه عنان ، وقد اعرب عن آرائه التى لا تتفق وآراء عنان .(٣٥)

لقد حاول القراءون فى البداية أن يتعايشوا فى ظل قوانين التوراة المكتوبة وحسب ، ولكن الحياة اليومية أثبتت لهم أنه ليس من الممكن الاكتفاء بهذه القوانين وانما ينبغى المواءمة مع متطلبات الحياة ومتغيراتها لذلك برز علماء وحكماء من بين القرائيين ففسروا التوراة وفق مناهجهم وادى ذلك فى كثير من الاحيان الى وقوع خلافات بين

رجال الطائفة .

وازاء هذا التطور والتحول الرئيسى فى الفلسفة القرائية ظهر دانيال بن موسى القمصى من مواليد النصف الثانى من القرن التاسع ، ومؤسس القرائية فى القدس ، وقد اختلف كثيرا مع آراء استاذة عنان بن داود ، بل لقد سمي استاذة « رئيس الاغبياء » بدلا من « رئيس المثقفين » ، وسعى القمصى من أجل نشر الحركة فارسل رسائل عديدة للجالوت دعا فيها اخوانه للهجرة الى القدس التى أصبحت مركزاً للحركة القرائية عامة ، ومنذ ذلك الوقت واصبح الجالوت موضوعا رئيسيا فى أدب القرائين . ومع نهايات القرن التاسع انتشرت طوائف القرائين فى كل وسط وشرق العالم الاسلامى وفى مصر وحتى خراسان شرقاً .(٣٦)

ويمثل القرنان العاشر والحادى عشر الميلاديين العصر الذهبى للقرائية حيث يميز هذه الفترة انتشار الحركة حتى المغرب وشمال سفاراد غرباً ، وبيزنطه شرقاً .

كما برز فى القرن الثالث عشر العالم اهارون بن يوسف مؤلف كتاب سيفر هامفخار والذى كان له اشعار متعددة كما ساهم فى اعداد وتشكيل كتب الصلوات القرائية والتى ما زالت تستخدم حتى عصرنا هذا .

وظهر فى القرن الرابع عشر هارون بن الباهو ومن اشهر مؤلفاته « كبتور توراى وهو تفسير للتوراة ، جان عبدن » وهو كتاب الوصايا الفريد فى نوعه وكان باللغة العبرية وكتاب « عبتس حليم » الذى يعد بمثابة المقابل القرائى « لدلالة الحائرين » لموسى بن ميمون .

ومع سيطرة الاتراك على القسطنطينية عام ١٤٥٣ م انتعشت الحركة القرائية فيها ، وقد برز في هذه الفترة الباهو بشياصى صاحب كتاب « ادراك الياهو » الذى يعد بمثابة اساس الفقه القرائى حتى يومنا هذا ، كما له اجوبة فى مساذل القرائين كان يرسل بها الى الطواف القرائية المختلفة . ويتميز عصر الياهو كما تتميز اعماله على وجه الخصوص بالتقارب مع الربانيين والذى انعكس فى صورة استيعاب بعض التشريعات الربانية فى الفتاوى القرائية .

اما طوائف القرائين فى البلاد العربية وبلاد فارس فقد واصلت تواجدها الذى بدأ فى القرن الحادى عشر وكانت للطائفة فى مصر عامة والقاهرة بخاصة اهمية كبرى حيث نشط مفسرو المقرأ والقائمون على امور الفتوى وكان من بين هؤلاء على بن سليمان ويافت بن صغير وشموئيل بن يوسف المغربى وكانت معظم كتاباتهم باللغة العربية .

وجدير بالذكر أن طائفة القرائيين فى مصر قد شكلت أكبر طائفة قرائية منذ ذلك الحين حتى قيام اسرائيل ، كما نشطت الطائفة فى دمشق حتى اوائل القرن التاسع عشر حيث لم يعد لها قيام منذ تلك الفترة ، وكان فى بغداد وجود قرائى حتى القرن الرابع عشر ، واستمر فى مدينة العراقية حتى القرن العشرين .

وترجع أهمية هذه الفترة (القرن الخامس عشر) الى أن الأدب القرائى العبرى قد تبلور فيها والذى تأسس على الأدب العربى لفترة العصر الذهبى وفى نفس الوقت أخذ الأدب العبرى فى الاستقلال عن العربى ، كما تحدد فى هذه الفترة أيضا أنتشار القرائيين وأن لم يمنع ذلك من قيام طوائف قرائية فيما بعد وبخاصة فى شرق أوروبا .

ويرجع الوجود القرائى فى جنوب روسيا الى القرن الثانى عشر وذلك فى مدينة قيدير ، كما عرف القراؤن فى القرم منذ القرن الثالث عشر ، وكان القراؤن فى هذه المناطق يرتبطون ببيزنطة . ومع اتحاد لتوانيا وبولندا فى اطار مملكة بولندا بدأ انتشار القرائين فى أنحاء المملكة ، واستمر تأسيس طوائف قرائية فى مناطق مختلفة من شرق أوربا ، وقد برز من علماء القرائين فى القرن السادس عشر اسحق بن ابراهيم مؤلف كتاب حزوق اموناه وهو كتاب جدلى موجه للنصارى وقد انتشر بين القساوسة فى اوربا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر كما ترجم الى اللاتينية . وساعد اهتمام النصارى بالقرائين على انتعاش الادب القرائى خلال النصف الثانى من القرن السابع عشر بخاصة فى سويسرا وهولندا .

وقد وقعت فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر ثلاثة أحداث أدت الى تغيير خارطة القرائين فى شرق أوربا ، وهذه الاحداث هى هجرة حاخامات القرائية الى القرم ، وضم القرم الى روسيا (١٧٨٣) . ثم تقسيم بولندا . ومنذ ذلك الحين وأصبحت الاغلبية القرائية فى شرق أوربا تحت حكم روسيا القيصرية .

ونتيجة سعى علماء القرائين لاثبات عدم علاقتهم بالربانيين ، وعدم مشاركتهم لهم فى صلب المسيح ، استطاع القراؤن أن يحظوا بالمساواة الكاملة فى الحقوق المدنية فى شتى أنحاء روسيا عام ١٨٦٣ فى الوقت الذى لم يتمتع فيه سائر اليهود بهذه الحقوق .

ويقدر عدد القرائين خلال القرن التاسع عشر فى المملكة الروسية بحوالى ثلاثة عشر الف نسمة .

وتتسم هذه الفترة من تاريخ القرائيين بتراجع النشاط الأدبي والروحاني اذا ما قورن بفترات سابقة كما شهدت الطائفة هدوءا وركودا فى البلاد الاسلامية ايضا .

اما فى القرن العشرين ، فلم تلحق الاضطهادات الروسية والاوروبية بالقرائيين وذلك نتيجة ابحاث المتخصصين النازيين الذين اثبتوا أن القرائيين لا ينتمون من الناحية العرقية لليهود .

وفى مصر شهد القرن العشرين انتعاشا فى صفوف القرائيين وتزايداً فى اعدادهم حيث وصلوا الى عشرة الاف نسمة تقريباً .

ولقد أضافت الصهيونية فى هذا القرن بعدا جديدا للعلاقة المعقدة بين القرائيين وعلاقتهم ومشاركتهم للمصير اليهودى فى الحياة الواقعية وبين موقفهم المغاير والمتباين من ناحية الشريعة اليهودية .

وقد انحاز القراءون فى مصر - على سبيل المثال - الى الحركة الصهيونية بنفس الدرجة التى تجاوب بها باقى اليهود مع الحركة ، كما أثارت اقامة اسرائيل الآمال المسيحانية لديهم ومن ثم هاجر معظمهم إلى اسرائيل ويرون فى أنفسهم مواطنين لها ، وهم كذلك بالفعل من ناحية قانون العودة وان لم يغير هذا الموقف فى حد ذاته كثيرا من الموقف التشريعى تجاههم ، كما لم يتغير موقف القرائيين أنفسهم فى هذا المجال ايضا . (٣٧)

ومن ناحية أخرى يتجمع فى اسرائيل الات ما يقرب من عشرة آلاف قرائى يتخذون من رملة مركزهم المحلى وكذلك ينتشرون فى أشدود وعكا وبير سبع وغيرها ، ولهم محكمة للاحوال الشخصية لا ترتبط بالقانون الاسرائيلى عامة ، وقد أوصت المؤسسات الاسرائيلية

الحاكمة بمنح القرائيين وضعاً قانونياً مستقلاً والاعتراف بقرارات محكماتهم .

ويقوم القراءون في اسرائيل بطباعة كتبهم بالعبرية وبخاصة تفسيرات التوراة وكتب الوصايا ، كما يصدرن مجلة شهرية باسم « دوفيربنى مقرا » (٢٨)

ويمكن أن نلخص الأهمية القرائية في التاريخ اليهودي في كونهم قوة دافعة ومحركة لنشاطات أدبية تعددت مجالاتها فيما وراء مجالات التلمود والشريعة التقليدية . ولعل ذلك يطرح أمامنا سؤالاً هاماً وهو : ما هي لغات القرائيين ؟

لقد كتب عنان بن داود كتابه الشهير « سيفر متسفوت » بالآرامية واستخدم نهاوندي العبرية في القرن التاسع وكذلك القمصى إلا أن كتاباته قد تأثرت كثيراً بالعربية .

ومع ظهور القرقساني استخدم القراءون اللغة العربية في معظم كتاباتهم التي ظهرت في بلاد الإسلام ، وتجدر الإشارة هنا إلى أنهم قد استخدموا العربية بحروفها على عكس الريانيين الذين كتبوا العربية بحروف عبرية .

أما كتاباتهم في بيزنطة وأوروبا فكانت بالعبرية التي ضمت كلمات ومصطلحات يونانية ، وقد استخدم القراءون في القرم وشرق أوروبا اللهجة التتارية بحروف عبرية وذلك حتى القرن التاسع عشر حيث حلت الروسية محلها وفي اسرائيل حلت العبرية محل غيرها من اللغات . (٣٩)

ولعلنا بذلك قد عرضنا عرضاً سريعاً للغاية لنشأة هذه الطائفة والدور الإسلامي فيها كما أوجزنا التطور التاريخي لها منذ نشأتها وحتى قيام اسرائيل .

الملاحظات والهوامش

١ - أنظر على سبيل المثال : تولدت عام بسرائيل بيمى هابيننايم ، بعريخات ح . هـ . بن ساسون ، هوتسأت دفير ، تل أبيب ، ١٩٦٩ ، ص ٦٣ ، رثوبين قشاني ، هاقرائيم ، قوروت ، مسوروت ، أو منهاجيم ، بروشالايم ، ١٩٨٤ ، ص ١٥

Nemoy , leon , (ED.) , Karaite Anthology , New Haven London , 1969 , P . xvi - xvii

٢ - فشاني ، المرجع السابق ، ص ٧ .

٣ - دائرة المعارف العبرية ، القدس ، الجزء الثالث ، ص : ٣٦ .

٤ - الشهر ستاني ، أبو الفتح بن عبد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد ، الملل والنحل ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٠ ، الجزء الاول ، ص ٢١٥ .

٥ - فشاني المرجع السابق ، ص ٧ ، دائرة المعارف العبرية ، المصدر السابق ، ص ٣٦

٦ - فشاني المرجع السابق ، ص ٨ - ٩ ، دائرة المعارف العبرية ، ص ٣٧ ، بن ساسون ، تولدوت عام بسرائيل بيمى هابيننايم ، تل أبيب ، ١٩٦٩ ، ص ٦٤ .

٧ - Nemoy , leon , PP . xvi - xvii

٨ - فشاني ، المرجع السابق ، ص ٨ .

٩ - فورينالدي ، المرجع السابق ، ص ١٧ .

١٠ - حسن ظاظا ، الفكر الديني اليهودي ، ص ٢٤٩ .

- ١١ - سيد حسين خضر ، الاسلام أهدافه وحقائقه ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٧٥ م ، ص ٦٣ .
- ١٢ - المرجع السابق ، ص ٧٥ .
- ١٣ - المرجع السابق .
- ١٤ - المرجع السابق ، ٧٩ .
- ١٥ - المرجع السابق .
- ١٦ - جيوم ، الفلسفة وعلم الكلام ، ص ٣٨٤ نقلا عن محمد عمارة ، تيارات الفكر الاسلامي ، كتاب الهلال ، العدد ٣٧٦ أبريل ١٩٨٢ ، القاهرة ، ص ١٢٢ .
- ١٧ - إبراهيم موسى هندوى ، الاثر العربى فى الفكر اليهودى ، مكتبة الاتجلو العربية ، د . ت ، ص ١٤٢ .
- ١٨ - محمد عمارة ، المرجع السابق ، ص ١١١ .
- ١٩ - محمد عمارة ، الخلافة ونشأة الأحزاب الاسلامية ، كتاب الهلال ، العدد ٣٨٩ مايو ١٩٨٠ ، ص ٢٥٠ .
- ٢٠ - فشانى ، المصدر السابق ، ص ٧ .
- ٢٢ - فشانى ، المرجع السابق ، ص ٧ .
- ٢٣ - البغدادي ، الفرق بين الفرق ، القاهرة ، ١٩٤٨ ، ٧١ .
- ٢٤ - على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، الجزء الاول ، ط ٤ ، دار المعارف ، ٩٦٦ م ، ص ٤٥٨ .
- ٢٥ - مصطفى السباعي ، السنة ومكانتها فى التشريع الاسلامي ، د . ن ، د . ت ، ص ١٧ .

- ٢٦ - عبد الرحمن بدوى ، مذاهب الاسلاميين ، الجزء الاول ، ط ٣ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٣ م ، ص ١٤٠ .
- ٢٧ - البغدادي ، المرجع السابق ، ص ٨٧ .
- ٢٨ - عبد الرحمن بدوى ، المرجع السابق ، ص ٢٦٨ .
- ٢٩ - عبد المتعال محمد الجيرى ، حجية السنة ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٨٦ م ، ص ٤٠ .
- ٣٠ - مصطفى السباعى ، المرجع السابق ، ص ١٧١ .
- ٣١ - محمد أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الاسلامية فى السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية ، دار الفكر العربى ، القاهرة د . ت ، ص ١٣٥ .
- ٣٢ - الشيخ الخضرى ، تاريخ التشريع الاسلامى ، ص ١٩٧ نفلا عن السباعى ، المرجع السابق ، ص ١٣٣ .
- ٣٣ - دائرة المعارف العبرية ، ص ٣٧ .
- ٣٤ - انظر : قشانى ، المرجع السابق ، ص ٣٧ .
- ٣٥ - دائرة المعارف العبرية ، ص ٣٨ .
- ٣٦ - المرجع السابق .
- ٣٧ - لمزيد من التفاصيل حول نشأة القرائية وتطورها انظر : فشانى . المرجع السابق ، ص ١٣ - ٣٣ .
- ٣٨ - دائرة المعارف العبرية ، ص ٤٤ .
- ٣٩ - المرجع السابق ، ص ٤٦ - ٤٧ .

الفصل الثانى

ولا غالب له ولا قاهر ، ولا فوق له فيخفضه ولا تحت له فيرفعه ، لا
جوانب له فتسنده ولا جهات له فتحدّه ، قادر قدير ، ان قال كن فيكون ،
لا تحيط به الاوقات والازمنة ولا يأويه زمان او مكان ، خالق كل شيء من
العدم حتى لا يموت ، باقٍ لا يغنى ، غنى لا يحتاج ، كريم لا يبخل ،
حكيم لا يجهل ، احاط بعلمه الماضى والحاضر ، وهاب تفتقر اليه كل
الموجودات وتعتمد عليه فى وجودها وكيانها . ومن صفاته أن لا يكثر
بالكثير . لا يزيد ولا ينقص . كامل بحق . لا يدرك كما ندرك نحن
بالحواس الخمس . لا يقال عنه أنه عرض أو جوهر . فهو خفى . ستار .
لا ينام ولا يغفل . ليس له جسم أو قوة فى الجسم . تبارك اسمه
وتعالى . العلى المتعال . ما اعزّه من اسم . لا تنفعه طاعتنا . سميع
الدعوات مجيبها . قابل التوبات صافح عن الذنوب . منزل الافات ومنها
ينجيننا . مفرج الكروب . مزيل العثرات . غافر الزلات صادق الوعد .
حافظ العهد . رحيم حنان منان . حق لا يشغله شأن عن شأن . سلطان
ديان رحيم رحمان ارحم الراحمين . ينصف المظلوم . ويحاسب الظالم .
يعوض الصابرين خيرا عادل واحكامه عدل . وصاياه من امرا ونهى لا
يعتربها اعوجاج . محى ويميت يبلى ويداوى . لا اله سواه الا هو ، تخر
الجبال ساجده لجلاله ولكمال عظمتة وتنطق الافواه بتسبيحه ويحمده .
لا نعمة غير نعمته ولا احسان غير احسانه . ولا رحمة غير رحمته .
تبارك وتقدس اسمه عز وجل لابد الابدin . الله اكبر . نسأله سبحانه
وتعالى ان يمنع عنا الخطأ والزلل فى الدنيا والدين . ويمنع عنا وسوسة
الشيطان ويقينا عذاب الدنيا والاخرة انه السميع المجيب . امين والحمد
لله رب العالمين(٢) .

والقارئ للنص السابق لا يمكن ان يسنده بسهولة الى معتقد

يهودى على الاطلاق فناهيك عن العبارات الاسلامية ، تكاد المفاهيم الاسلامية تنطلق من وراء كل كلمة لتقول بتأثيرها البالغ على قائلها من اليهود القرائيين .

ولنا بعض ملاحظات على النص السابق نوجزها فيما يلى :

أولا : اشتمل النص على اسماء ووصفات لله تعالى لم ترد فى نصوص التوراة على الاطلاق بينما هى من خصائصه وصفاته عز وجل فى الاسلام ، ومنها مثلا : جل جلاله ، وهاب ، ستار ، متعال ، رحمان ، ارحم الراحمين ، الخ .

ومن المعروف فيما يتعلق بأسماء الله وصفاته فى الاسلام أن الله تعالى قد اثبت لنفسه هذه الاسماء والصفات واثبتها له محمد صلى الله عليه وسلم . قال تعالى :

« ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى اسمائه سيجزون ما كانوا يعملون »

[المائدة ١٨٠]

« قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى »

[الاسراء ١١٠]

« تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلا ، الرحمن على العرش استوى ، له فى السموات وما فى الارض وما بينهما وما تحت الثرى ، وأن تجهر بالقول فانه يعلم السر واخفى الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى »

[طه ٨]

« هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم ، هو الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر ، سبحان الله عما يشركون ، هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنى يسبح له ما فى السموات والارض وهو العزيز الحكيم »

[الحشر ٢٢ - ٢٤]

وفى الصحيحين عن ابي هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة وهو وتر يحب الوتر »

والعدد فى الحديث الشريف فيه اثبات هذه الاسماء المحصورة فيه وليس فيه نقي من عداها من الزيادة عليها ، وإنما وقع التخصيص بالذكر لهذه الاسماء لانها اشهر الاسماء وابينها معانى وظهرها .

ولسنا بصدد الخوض هنا فى تفصيل الحديث عن اسماء الله الحسنى فى الاسلام ان هى من القضايا التى تفرد لها بحوث مستقلة ، وانما ذكرنا ما ذكرناه أنفا لمجرد الوقوف على اهمية هذه الاسماء والصفات فى العقيدة الاسلامية وهو الامر الذى يبدو واضحا فى تعريف القرائين لاله .

وقد وردت اسماء وصفات لله تعالى فى نصوص التوراة منها على سبيل المثال لا الحصر :

السائر ، تثنية ١ : ٣٠ ، ٣٣

نار ، تثنية ٤ : ٢٤
غيور ، تثنية ٤ : ٢٤ ، خروج ٣٤ : ١٤
رحيم ، تثنية ٤ : ٣١ ، خروج ٣٤ : ٦
الامين ، تثنية ٧ : ٩
عظيم ، تثنية ٧ : ٢١ ، ١٠ : ١٧
مخوف ، تثنية ٧ : ٢١
المبدىء (الذى أبدأك) ، تثنية ٣٢ : ١٨
المنتقم والمجازى (لى النعمة والجزاء) ، تثنية ٣٢ : ٣٥
المميت والمحى (انا اميت واحى) تثنية ٣٢ : ٣٩
القديم ، تثنية ١٠ : ١٧
الجبار ، المهيب ... المحب ، تثنية ٣٢ : ٤
العلى ، تثنية ٣٢ : ٨ ، عدد ٢٤ : ١٦ ، تكوين ١٤ : ١٨ ، ٢٢
القدير ، عدد ٢٤ : ١٦ ، تكوين ١٧ : ١
مالك السماء والارض ، تكوين ١٤ : ٢٢
ديان ، تكوين ١٨ : ٢٥
السيد ، تكوين ٢١ : ٣٤
البار ، خروج ٩ : ٢٧
الشافى (انا الرب شافيك) ، خروج ١٥ : ٢٦
رؤوف ، خروج ٣٤ : ٦

محسن (، كثير الاحسان والوفاء) ، خروج ٣٤ : ٦

غافر الاثم والمعصية والخطيئة ، خروج ٣٤ : ٧

القادر ، تكوين ٤٨ : ٣ ، ٤٩ : ٢٥

وبمقارنة بعض الاسماء الواردة فى نص المرشد الامين بما ذكرنا نجد انها ذات طابع اسلامى وان وجد ما يقابلها فى العبرية وذلك ما تؤكد الصيغ الواردة بها .

فهو لم يقل مثلاً غافر الاثم كما جاء فى اسماء التوراة وانما قال غافر الزلات ، ولم يقل « رحيم » وحسب وانما قال « رحيم رحمان ارحم الراحمين » وهى بهذه « التركيبية » لم ترد فى نصوص اليهود المقدسة .

ثانياً : تضمن النص السابق ايضاً عبارات اسلامية واضحة لم تعرف فى الفكر اليهودى وقد تسويت اليه سواء فى العصور الوسطى ام فى العصر الحديث من آراء الفرق الاسلامية الكلامية المختلفة . فالحديث عن كونه لا يكثر بالكثير ، لا يزيد ولا ينقص ، هو مما ليس له نظير فى الفكر اليهودى الاصيل وسبق ان ذهب ابو الهذيل العلاف المعتزلى الى ان ذات الله واحدة لا كثرة فيها بأى وجه من الوجوه .^(٣)

والقول بأنه « لا يقال عنه عرض أو جوهر » هو من كلام الفرق ايضاً فالجواهر موجود متحيز والعرض يقوم به الجوهر^(٤) ، وفى هذا تكلم المعتزلة ايضاً ، كما تكلم الحبر الربانى موسى بن ميمون نقلاً عن فلاسفة المسلمين فى كتابة دلالة الحائرين^(٥) .

ثالثاً : بالاضافة الى العبارات السابقة ، فان مفاهيم اسلامية عديدة قد تسربت الى النص السابق ، ويمكن استخلاصها من هذه العبارات :

قاله « لا ينام ولا يغفل » فهو « لا تأخذه سنة ولا نوم »

[البقرة ٢٢٥]

« وتخر الجبال ساجدة له » حيث قال جل شأنه « ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات والارض والشمس والقمر والنجوم والجبال »

[الحج ٢٢]

وهو « ان قال كن فيكون » فهو القائل « انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون »

[يس ٨٢]

كما ان معانى القوة والغلبة والعزة والجبروت والغنى التى ذكرت فى النص ، لا يمكن لها ان تتسق ونص التوراة القائل :

« حتى متى اغفر لهذه الجماعة الشريرة المتذمرة على . قد سمعت تذربنى اسرائيل الذين يتذمرون على » عدد ١٤ : ٢٦ .

« لن يروا الارض التى حلفت لابائهم وجميع الذين اهانونى لا يرونها » عدد ١٤ : ٢٣ .

ولا يتفق النص السابق وفيه « حكيم لا يجهل » ونصوص التوراة العديدة التى ترسم صورة غير لائقة للرب مثل :

« فحمى غضب الرب » عدد ٢٢ : ٢٢ : ٣٢ : ١٠ ، ٣٢ : ١٣ .

« لكى تزيدوا حمو غضب الرب على اسرائيل » عدد ٣٢ : ١٤ .

« وسمع الرب فحمى غضبه » عدد ١١ : ١ .

« وحمى غضب الرب على الشعب » عدد ١١ : ٣٣ .

« فحمى غضب الرب عليها » عدد ١٢ : ٩ .

لا يتسق كل هذا الغضب مع الحلم والحكمة التي زعم النص السابق انها من صفات الله ، ويكفي النظر الى وصف الله بالحكمة في القرآن لنجده قد ورد في حوالى سبعة وتسعين موضعاً لندرك على اى اله تنطبق حكمه وعدم الجهل ، الامر الذي يؤكد لنا اقتباس مثل هذه الالفاظ ومعانيها من الفكر الاسلامى بوجه عام .

الاعتقاد برسالة النبي موسى عليه السلام :

يعتقد القراءون بان موسى نبي ورسول من اكمل النوع الانساني خلقا وخلقا وذهنا وعقلا وتميزا واجلالا واکراما ، وهو قدوة وامام لأول الانبياء واخرهم فى التوراة ، وشهدت له كافة الشعوب بصدق نبوته ومكالمته لرب العالمين ، وبمعجزاته وآياته الخارقة مع فرعون حتى خرج باليهود من مصر ، ونزول الوصايا عليه .

والمسلمون يعتقدون فى محمد صلى الله عليه وسلم ما اسبغه اليهود على شخصية موسى . محمد صلى الله عليه وسلم نبي ورسول ، من اكمل النوع الانساني خلقا وخلقا وذهنا وعقلا وتميزا واجلالا واکراما .

قاله تعالى قد ميز بصره وطهره فقال « مازاغ البصر وما طغى »

[النجم ١٧]

ونقى لسانه وزكاه فقال « وما ينطق عن الهوى »

[النجم ٣]

وطهر قلبه حين قال « ما كذب الفؤاد ما رأى »

[النجم ١١]

ثم جمع مكارم الاخلاق وتماها فى شخصية حين قال : « وانك لعلى خلق عظيم »

[القلم ٤]

ومحمد صلى الله عليه وسلم هو امام الانبياء بنص رواية حديث الاسراء والمعراج حيث أم النبيين وبينهم ابراهيم عليه السلام ، اول الانبياء فى صلاة جامعهم لهم بالمسجد الاقصى .

واذا كان لصفات النبي محمد صلى الله عليه وسلم ومكانته مراجع يرجع لها من قران كريم وحديث صحيح ، فان تلك الصفات التى اسبغها القراؤن على موسى عليه السلام ليس لها أصل مثبت . فالتوراة التى يقولون بنزولها عليه لا تلقى ضوءا كافيا على شخصيته وصفاته على نحو ما نجد فى القرآن فيما يتعلق بشخص الرسول محمد صلى الله عليه وسلم .

ثالثا : الاعتقاد بسائر الانبياء اليهود :

يرى القراؤن انهم من نسل ابراهيم عليه السلام والذى اتى من بعده اسحق ويعقوب عليهما السلام . ثم جاء موسى واخرج اليهود من مصر وتولى الامر بعد وفاته يهوشع الذى قاد اليهود الى الارض الموعودة كما يعتقد القراؤن بصدق سائر الانبياء الذين ورد ذكرهم فى التوراة من امثال صموئيل وعاموسى وعوبديا ويونان وميخا وناحوم وحبقوق وصفنيا وحجائ وزكريا وملاخى وكلهم قد اشتهروا برسالاتهم الى اليهود للنصح والارشاد والوعظ .

واعتقاد القرائيين . بسائر الانبياء المرسلين الى بنى اسرائيل هو من خصائص واركان الايمان الاسلامى . فقد جاء فى القرآن الكريم :

« آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون . كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله . لا تفرق بين احد من رسله وقالوا سمعنا »

واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير »

[البقرة ٢٨٥]

كما ورد فى الحديث الشريف ايضا ما يؤكد على ضرورة الايمان بسائر الانبياء . وقد جاء ذلك فى الحديث الطويل الذى رواه عمر بن الخطاب رضى الله عنه واورده مسلم فى صحيحه ، فى الحوار الذى دار بين النبى صلى الله عليه وسلم وجبريل عليه السلام حين جاء الى الرسول وصحابته فى صورة رجل واخذ يسأل النبى عن بعض القضايا العقيدية الهامة للمسلم ومنها قوله : « فاخبرنى عن الايمان . قال : ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره » .

رابعاً : الاعتقاد بالتوراة :

يرى القراءون فى التوراة الشريعة المعظمة التى اهداها الله لشعبه الخاص اسرائيل ، وان باقى الامم قد اخذت عنها بعض قوانينها ، وقد كلم الله موسى عليه السلام بكلماتها وحروفها . وهى عبارة عن وصايا تامة كاملة صحيحة لا تناقض فيها ولا نقص ، ولا لبس فيها ولا ابهام ، توارثها بنو اسرائيل من جبل الى جبل معتقدين بصحتها .

خامساً : الاعتقاد فى القبلة :

بنى القراءون على الاعتقاد بالرسالة والتوراة الايمان بالقبلة المقدسة المكرمة التى موضعها بيت المقدس والتى اختارها الله دون باقى المعمورة لحلول نوره المعظم عليها ولشموه لها برعايته كما جاء فى قول الله

لسليمان فى سفر الملوك الاول ٩ : ٣ .

وقد بلغت شدة اعتقادهم وعنايتهم بالقبلة ان توجهوا اليها فى ضلاتهم ودعائهم وعبادتهم بل وفى دفن امواتهم تحت الثرى .

سادساً : الاعتقاد فى يوم الدين :

يعتقد القراؤن فى اليوم الآخر وهو يوم البعث والنشور . يقول المرشد الامين فى هذا المعتقد :

« بما اننا ذهبنا فى معتقداتنا الى هذا الحد فلا بد وان نعتقد باليوم الآخر وهو يوم البعث والنشور اعنى اعادة الموتى الى الحياة وباعادة ارواحهم اليهم بعد اخراجهم من قبورهم وعودة الاجسام الى ما كانت عليها سواء كانت فى بطون الأرض او بقاع البحار فهذا اليوم هو يوم الحساب يحاسب الانسان على ما قدمت يداه من من خير أو شر أو معصية فمن كان عمله صالحا نقل باذن الله الى دار النعيم لينال تشتيه الانفس من الفوز العظيم مقرونا باجلال واکرام ويكون من الخالدين فى هذه الدار اما من كان عمله سيئا نقل الى دار العقاب لينال الذل والعذاب والالام بما يستحق عقابا ليس له نظير دائما وبلا انقطاع حتى يعفو الله عنه وهو الرحمن الرحيم ان كان يستحق العفو وقد اشير الى ذلك فى مزمور ١١ آية ٥ ، ٦ بما يأتى :

أن الرب بمتحن التقى ونفسه تبغض محب الظلم فهو يطر على الاشرار نارا وكبريتا وريح السموم تصيبهم جزاء لهم .

وقد قال عن الصالحين شتان ما بين الصالح والشرير ، كما بين العابد وغير العابد (ملاخى ٣ آية ١٨)

« وسترون فى يوم ما بين الصالح والشرير ، وبين من عبد الله وبين من كان لم يعبده » فنسأل الله تعالى العفو والرحمة والمغفرة فى الدنيا والآخرة .

وبما أن الموت علينا حق ولكل اجل كتاب ، فكل شئ لابد وان يرد لاصله باذن الله وذلك من قوله « والى التراب تعود » (تكوين ٣ آية ١٩) وكما جاءت الآية : « فيرد التراب الى الارض مصدره كما كان ، وترد الروح الى الله الذى خلقها » (الجامعة ١٢ آية ٧)

وبما ان يوم البعث والنشور حق ، فيجب علينا حينئذ الاعتقاد بصحته كما جاء فى جملة مواضع منها مثلاً ما جاد (فى دانيال ١٢ آية ٢) حيث يقول : « وكثير من النائمى فى الثرى يستيقظون منهم الى النعيم الابدى ، ومنهم الى الجحيم الأزلى (٦) .

والنص السابق يستوقفنا قليلاً لتوضيح بعض ما جاء فيه على ضوء المعتقدات اليهودية العامة واستناداً الى ما جاء فى توراتهم حول قضايا الموت والبعث والحساب .

قضية البعث فى العقيدة اليهودية :

فاسفار موسى الخمسة او ما يسمونها بالتوراة خالية تماماً من الحديث عن البعث والثواب والعقاب ، ولا يمكن لنا أن نجد منذ بدء الخليقة فى سفر التكوين وحتى اخر عهد موسى فى الخروج اشارة واضحة الى حياة الموت .

وقد وجه اعتراض على خلو الاسفار الخمسة مما يفيد الايمان بالبعث والثواب والعقاب مما يفيد بُعد التوراة عن المصدر الالى النقى ، واجاب ابن كمونه (٧) احد احبار اليهود وعلمائهم معللا ذلك بانه امر لا ضرر فيه فالأمور الالهية لا يجوز المعارضة فيها ولا السؤال عنها بل ربما يكون لحكمه لانعرفها .

ثم يسوق ابن كمونه من التبريرات ما يمكن اجماله فى ان سبب عدم ذكر البعث والثواب والعقاب فى الاسفار الخمسة انما يرجع الى أن بنى اسرائيل كانوا على علم بهذه الامور قبل بعثة موسى عليه السلام ومن ثم لم يكونوا بحاجة الى تكرار الحديث عنها ، وان اليهود انما بقرون وبعثقدون بذلك وقد تناقلوه خلفا عن السلف .

ومما يفند ذلك الزعم ان التوراة الموجودة بايدى السامريين تشمل النص على يوم القيامة نصا صريحا لا لبس فيه ، بينما النص الذى يعتد به البعض فى سفر التثنية وهو « لى النعمة والجزاء فى وقت تزل اقدامهم » فهو يحتمل ان يكون الجزاء فى الدنيا .

اما الاشارات الواردة فى اسفار الانبياء عن البعث فقد ذهب بعض الباحثين الى ان المراد بها البعث القومى لليهود وعودة دولتهم ، حتى اولئك الذين قالوا بان المقصود منها البعث الاخرى ردوا ذلك الى تأثير

الديانة الفارسية والبابلية بعد الاسر البابلية (٨).

فمن النصوص الواردة فى اسفار الانبياء فيما يتعلق بالبعث ما جاء فى سفر اشعيا :

« تحيا امواتك ، تقوم الجنث ، استيقظوا ، ترنموا يا سكان التراب

لان طلك طل كل اعشابك والارض تسقط الاخيلة » ٢٦ : ١٩

وقد جاء فى السنن القويم فى تفسير العهد القديم ما يلى :

« الرب قال لشعب اليهود (تحيا امواتك) كانت اليهود فى بابل مدة السبى فى النذل ، فكانوا بلا اسم ولا قوة ولا حرية كأنهم اموات ، فقال لهم الرب : انهم سيرجعون الى بلادهم فتقوم امة اليهود ثانية ، اى الكلام هنا فى موت الامة السياسى وقيامهم للحياة كأمة جديدة يا سكان الارض » ان الرب دعا هنا المذلين والحزانى الى الفرح والتسابيح لانه سيخلفهم (ظل اعشاب) شبه اليهود بعشب قد يبس من عدم الرطوبة ثم نزل عليه المطر اى نعمة الله فانتعش (تسقط الاخيلة) معنى هذه الجملة كمعنى الجملة فى أول الاية (تحيا امواتك) اى هى اشارة الى قيامة امة اليهود السياسية « (٩) ».

وهذا تفسير اخر لما جاء فى سفر اشعيا بقول فيه صاحبه :

« تحيا امواتك تقوم الجثث » هذا بالمقابلة مع الاعداء الذين قال عنهم انهم اموات لا يحيون لكن هنا يقول (تحيا امواتك) . عجيب أن ينسب اموات للرب ، هل هو اله اموات ؟ انه اله احياء لا اله اموات . هؤلاء الاموات كانوا شعبه فهو لا ينكر علاقته بهم وهم اموات لكنه سيقيمهم . لقد ماتوا روحيا وصاروا عظاما ميتة ولكنهم امواته وعارفهم وسيقيمهم اى يرجعهم الى ارضهم كأمة . فالحياة من الموت هنا كناية عن نهضة قومية ورجوع روحى معا « (١٠) ».

وحتى لو سلمنا ان النصين السابقين يشيران الى البعث الاخرى وهذا ما فهمناه منهما - فان اليهود والنصارى قد فهموا منه بعثا قومياً الامر الذى يؤكد ان مفهوم البعث الاخرى ليس اصيلاً فى الفكر الدينى اليهودى .

وفى معظم المواضع التى ذكر فيها البعث يصر شراح ومفسرو
العهد القديم على ان المقصود منه هو النهضة القومية .

ففى تفسير ما جاء فى حزقيال ٣٧ : ١٢ : « هأنذا افتح قبورك
واصعدكم من قبورك يا شعبي واتى بكم الى ارض اسرائيل » يقول
ناشد حنا فى تفسيره لها : هذه ليست قيامة اموات لكنها تشبيه
لانهاض الامة وارجاعها ، فى مثل الابن الضال قال الاب « ابني هذا كان
ميتا فعاش » هل كان ميتا حقيقة ؟ كلا فهذا تشبيه « (١١) .

حتى عندما فسر البعض ما جاء فى دنيال ١٢ : ٢ « وكثيرون من الراقدين فى تراب الارض يستيقظون هؤلاء الى حياة ابدية واولئك الى العار للالذد راء الابدى » على ان المقصود منها قيامة اموات حرفية وجدنا من يسارع بانكارها ليعلن ان « المقصود هنا بالراقدين فى تراب الارض اليهود المشتتون الان سيجمعهم البعض . بعضهم يرجع رجوعا قوميا فقط كالذين فى دولة اسرائيل الان ، والبعض يرجعون قوميا وروحيا فهؤلاء للحياة الابدية اى الملك الالفى » (١٢).

فلو كانت القيامة ، وكان البعث امرا مسلما به بين المؤمنين بالعهد القديم ، ما وجدنا اختلافا بينا حوله على النحو الذى سقناه آنفا ، وعلى نحو ما ورد فى العديد من تفاسير العهد القديم مما يطول الحديث فيه (١٣).

وقد فهم بعض فلاسفة اليهود ممن عاشوا فى البيئة الاسلامية مثل
سعديا الفيومى حقيقة البعث والقيامة ، ونرجح انه وقع بتأثير اسلامى
حيث يقول فى كتابة الامانات والاعتقادات :

« ان احياء الموتى الذى عرفنا ربنا انه يكون فى الدار الآخرة للمجازاة فذلك مما امتنا مجمعون عليه » (١٤).

ويقول عن الروح بعد الموت :

« ان مدة مقامها متفرقة تكون الى ان تجتمع جميع النفوس التى اوجبت الحكمة من البارئ خلقها وذلك يكون الى اخر مقام الدنيا ، فاذا تم عددها واجتمعت . جمع بين النفوس واجسامها » (١٥).

وكذلك رأينا موسى بن ميمون يقرر ان البعث والقيامة من الاموات من اركان الايمان اليهودى فهو يقول : « انا اؤمن ايمانا كاملاً بقيامة الموتى ، فى الوقت الذى تنبعث فيه بذلك ارادة الخالق تبارك اسمه وتعالى ذكره الان ، والى ابد الابد » وقد اقر بعض الباحثين تأثر ابن ميمون فى تلك العقيدة بما عند المسلمين (١٦).

وهناك من فرق اليهود من يقر بالآخرة والثواب والعقاب كالكوستانية (١٧). والقرائية ومنهم من ينكر هذه القضايا تماماً كالصدوفيين (١٨).

قضية الحساب :

لم يرد فى التوراة ما يشير الى قضية الحساب على نحو ما ذكر عند القرائيين ، الا ان علماء اليهود يقررون ان الله هو الديان والمحاسب يوم القيامة بناء على ما ورد فى التلمود ، وسبق وان اشرنا الى نص التثنية القائل بان الله هو المجازى وان هذا النص مختلف حوله ، فلا يعرف يقينا ان كان الجزاء فى الدنيا ام الآخرة .

وفى نفس الوقت نجد التوراة السامرية تصرح بوضوح ان الله هو

الذى يتولى الحساب والجزاء اذ جاء فيها :

« اليس هو مجموعا عندى فى خزائنى الى يوم الانتقام والمكافأة وقت تزل اقدامهم اذ قريب يوم تعنتهم ، وتسرع المستععدات اليهم ، اذ يدين الله وعن عبدة يصفح » (١٩).

ويرتبط بالحساب قضية اخرى هى الايمان بالجنة والنار . وعند الحديث عن الجنة فى العهد القديم لم نجد ثمة اشارة الى انها المكان الذى اعد للصالحين ، كما لم نجد وصفا للنار وانما جاءت تفاصيل اوصاف الجنة والنار فى التلمود ، الامر الذى يجعلنا نعجب من عدم تناول الكتاب المقدس ، اساس الايمان اليهودى ، لمثل هذه القضايا الايمانية الهامة .

قضية الموت :

يركز العهد القديم على الحياة الدنيا اكثر من اى شىء اخر ، ومن ثم لم نجد فى الاسفار الخمسة معالجة لقضية الموت ، وان كنا لانعدم بعض اشارات اليها فى اسفار الانبياء وكتب الحكمة .

فقد جاء فى سفر ايوب :

« يسلم الروح كل بشر جميعا ويعود الانسان الى التراب » ٣٤ : ١٥

ويفهم من هذا النص ان الموت عام لجميع البشر .

وجاء فى سفر الجامعة :

لكل شىء زمان ولكل امر تحت السماوات وقت ، للولادة وقت وللموت وقت ، ولكل المغروس وقت ، وللقتل وقت ، وللشفاء وقت ،

والمبناء وقت ، وللهدم وقت ، . وللبكاء وقت وللضحك وقت . وللنوح وقت وللرقص وقت « ٣ : ١-٤ .

ويشير النص السابق ان لكل اجل كتاب ، بل لكل ما على الارض وقت معلوم وزمن محدد ينتهى معه .

وتربط اليهودية بين الخطية والموت ، اذ تجعل الخطية سببا فى الموت فقد ورد فى سفر التكوين « ١٦ : ١٧ ما نصه :

« واوصى الرب الاله ادم قائلا من جميع الجنة تأكل أكلا ، واما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها ، لانك يوم تأكل منها موتا تموت »

وجاء ايضا :

« واما ثمر الشجرة التى فى وسط الجنة فقال الله لا تأكلا منه ولا تمساه لئلا تموتا » التكوين ٣ : ٣ .

وقد فسر قاموس الكتاب المقدس الموت هنا بانه البعد عن الله والانفصال عنه (٢٠).

كما ورد فى سفر حزقيال : « النفس التى تخطىء هى تموت » ١٨ : ٤ وورد ايضا فى حزقيال : « ... قد عمل كل هذه الرجاسات فموتا يموت » ١٨ : ١٣ .

وجاء كذلك فى حزقيال : (وفى خطيته التى اخطأ بها بموت) ١٨ : ٢٤

وبمطابقة النص الوارد فى معتقدات القرائيين ، وتفاصيل القضايا الرئيسية الواردة بما فى معتقدات اليهود عامة يتضح لنا ان القرائيين

وان وجدوا اسسا لبعض معتقداتهم فى كتبهم المقدسة ، فانهم قد وسعوا
الايمان بها على نحو اسلامى .

وانا كانت عقيدة الايمان بالبعث والحساب هى ركن من اركان الدين
اليهودى اصلا فكان من الاجد وان تحظى باهتمام اوسع واشمل لا ان
ترد فى ثنايا عبارات اختلف حولها الشراح والمفسرون .

ويؤكد يقيننا باتساع المفهوم اليهودى لهذه القضايا على اسس
اسلامية ما نجده فى كتابات فلاسفة اليهود الذين عاشوا فى البيئة
الاسلامية من امثال سعديا الفيوس وموسى بن ميمون .

والى ان كان من غير المستبعد ان يكون قد وجدوا اسسا لبعض
معتقداتهم فى كتبهم المقدسة ، فانهم قد وسعوا الايمان بها على
نحو اسلامى .

وانا كانت عقيدة الايمان بالبعث والحساب هى ركن من اركان الدين
اليهودى اصلا فكان من الاجد وان تحظى باهتمام اوسع واشمل لا ان
ترد فى ثنايا عبارات اختلف حولها الشراح والمفسرون .

ويؤكد يقيننا باتساع المفهوم اليهودى لهذه القضايا على اسس
اسلامية ما نجده فى كتابات فلاسفة اليهود الذين عاشوا فى البيئة
الاسلامية من امثال سعديا الفيوس وموسى بن ميمون .

والى ان كان من غير المستبعد ان يكون قد وجدوا اسسا لبعض
معتقداتهم فى كتبهم المقدسة ، فانهم قد وسعوا الايمان بها على
نحو اسلامى .

وانا كانت عقيدة الايمان بالبعث والحساب هى ركن من اركان الدين
اليهودى اصلا فكان من الاجد وان تحظى باهتمام اوسع واشمل لا ان
ترد فى ثنايا عبارات اختلف حولها الشراح والمفسرون .

ويؤكد يقيننا باتساع المفهوم اليهودى لهذه القضايا على اسس
اسلامية ما نجده فى كتابات فلاسفة اليهود الذين عاشوا فى البيئة
الاسلامية من امثال سعديا الفيوس وموسى بن ميمون .

والى ان كان من غير المستبعد ان يكون قد وجدوا اسسا لبعض
معتقداتهم فى كتبهم المقدسة ، فانهم قد وسعوا الايمان بها على
نحو اسلامى .

الملاحظات والهوامش

- ١ - يوسف ابراهيم يمطوب وداقيد زكى ليشع ، المرشد الأمين ، د. ن ، د. ت ، ص ٦ - ١١ .
- ٢ - المصدر السابق ، ص ٦ .
- ٣ - عبد الرحمن بدوى ، المرجع السابق ، ص : ١٤٧ .
- ٤ - المرجع السابق ، ص ٧١٠ - ٧١١ .
- ٥ - المرجع السابق ، ص ١١٧ .
- ٦ - يمطوب وليشع ، المصدر السابق ، ص ١١ .
- ٧ - صديق منصور بن كمونه اليهودى ، تنقيب الابحاث فى الملل الثلاث ، دار الانصار ، ص ٤٠ ، نقلا عن فرج الله عبد البارى ابو عطا الله اليوم الاخر بين اليهودية والمسيحية والاسلام ، دار الوفاء ، القاهرة ١٩٩١ ، ص ١٤١ .
- ٨ - فرج الله عبد البارى ، المرجع السابق ، ص ١٤٧ .
- ٩ - ص ١٨٦ - ١٨٧ نقلا عن فرج عبد البارى ، المرجع السابق ص ١٤٩ .
- ١٠ - ناشد حنا ، اشعفاء مفصلا اية اية ، ج ١ ، ص ٢٤٤ .
- ١١ - المرجع السابق ، ص ٢٤٥ .
- ١٢ - المرجع السابق

١٣ - انظر على سبيل المثال : رشاد فكرى ، تفسير حزقيال ، مكتبة كنيسة الاخوة ،
ص ٣٢١ - ٣٢٢ ، قاموس الكتاب المقدس ، ص ٧٤٩ نقلا عن فرج الله عبد البارى ،
الموجع السابق ، ص ١٥١

١٤ - الامانات والاعتقادات ، ص ٢٠٧ .

١٥ - المرجع السابق .

١٦ - محمد حسن ظاظا ، الفكر الدينى الاسرائيلى : اطواره ومذاهبه ص ١٥٧ -
١٥٩ .

١٧ - الشهر ستانى ، الملل والنحل ، تحقيق محمد كيلانى ، مطبعة مصطفى
البابلى الحلبي ، مصر ، ١٩٧٦ ج ١ ، ص ٢١٨ - ٢١٩ .

١٨ - محمد حسن ظاظا ، المرجع السابق ، ص ١٥٩ ، عبد المنعم الحنقى ، الموسوعة
النقدية للفلسفة اليهودية ، بيروت ، ج ١ ص ١٩٧

٢٠ - قاموس الكتاب المقدس ، ص ٩٢٩ .

الفصل الثالث

أصول الفقه القرائى :

يعتمد الفقه القرائى على أصول ثلاثة هى النص والقياس والاجماع ، تحدثت عنها تفصيلا المصادر القرائية ونحاول هنا ايجازها .

أولا : النص :

والمقصود بالنص هو نص التوراة ، وهو عند القرائيين يأخذ صورا عديدة منها :

١ - ما جاء فى صورة أمر أو نهى للمخاطب المفرد ويقصد منها الجمع مثل :

« لا يكون لك آله غيرى » خروج ٢٠ : ٣ .

« لا تنطق باسم الرب ألهك باطلا » تثنية ٥ : ١١ .

« احفظ يوم السبت لتقدسه كما أوصاك الرب ألهك » تثنية ٥ : ١٢ .

« وإذا افتقر أخوك عندك وبيع لك فلا تستعبده عبد » لاويين

٢٥ : ٣٩

٢ - ما ورد فى صورة أمر أو نهى لجمع المخاطبين مثل :

« لا تصنعوا لكم أوثانا ولا تقيموا لكل تمثالا منحوتا أو نصبا

ولا تجعلوا فى أرضكم حجراً مصوراً لتسجدوا له « لاويون ٢٦ : ١
« وهذا تأكلونه من كل ما فى المياه . كل ما له زعانف وحرشف
تأكلونه . ولكن كل ما ليس له زعانف ولا حرشف لا تأكلوه « تثنية ١٤ :
٩ - ١١ .

« ولا تنجسوا الأرض التى أنتم مقيمون فيها التى أنا ساكن فى
وسطها « عدد ٣٥ : ٣٤

« لا تشعلوا ناراً فى جميع مساكنكم يوم السبت « خروج ٣٥ : ٣ .
٣ - ماورد فى تعبير موجز مثل :

« لا تلبس ثوباً مخلوط الغزل « تثنية ٢٢ : ١١

« اصنع لنفسك جدائلاً « تثنية ١٦ : ٢٩

٤ - ماورد فى صورة اطناب وتكرار مثل :

« وتعد لك سبعة سبوت سنين سبع مرات « لاويون ٢٥ : ٨

٥ - ماورد فى صورة أمر أو نهى مجمل فى فقرة واحدة مثل :

« لا تقتل « خروج ٢٠ : ١٣

« لا تزن « خروج ٢٠ : ١٤

« لا تسرق « خروج ٢٠ : ١٥

ومنه ما يكون جملة أو امر أو نواه فى فقرة واحدة مثل :

« وكرمك لا تعلله ونثار كرمك لا تلتقط للمسكين والغريب

تتركه « لاويون ١٩ : ١٠

« لا تغضب قريبك ولا تسلب ولا تبت أجرة أجير عندك الى الغد «

لا ويون ١٩ : ١٣

ومن الأمر والنهى ما يخرج مخرج الاحتراس وللتحفظ مثل :

« احترز من أن تصعد محرقاتك فى كل مكان تراه » تثنية ١٢ : ١٩

وجدير بالذكر أن علماء القرائيين قد اشترطوا لفهم النص والعمل به أن يكون وفق المعنى الواضح له ودون الخضوع لتأثير خارجى مثل القبالة الربانية . يقول الياهو بشياصى :

« ان تفسير توراتنا الالهية يأتى من قوة عباراتها ، وهى ليست بحاجة الى الآخرين ، وليس الأمر كما ذهب أصحاب القبالة حيث زعموا أن القبالة هى تفسير لتوراتنا لأنه كثيرا ما يختلفون حولها . » (١) .

ثانيا : القياس :

القياس مصدر من المصادر التبعية ، وهو دليل عقلى يثبت به المجتهد الحكم للواقعة التى لم يرد دليل على حكمها بعد مساواة الفرع لأصله فى علة الحكم ، فهو الحاق أمر لا نص فيه ولا اجماع بأخر منصوص على حكمه أو مجمع عليه بسبب تساوى الأمرين فى العلة (٢) . والقياس لفظ مجمل ، يدخل فيه القياس الصحيح والفاسد . والقياس الصحيح هو الذى ورد به التشريع وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين . وحيث تعارض القياس مع النص علمنا بالقطع أنه قياس فاسد (٣) .

وللقياس أركان وشروط افاض فيها المتخصصون . وهو أمر لم

تنفق كلمة الفقهاء عليه ، أذ ترفضه بعض المذاهب مثل الشيعة الامامية وابن حزم من الظاهرية وبعض فقهاء المعتزلة^(٤).

ولا يكون القياس فى الأحكام التعبدية وانما فى الأحكام الشرعية العملية فقط ، ويجب أن يكون الحكم معقول المعنى بحيث يدرك العقل سبب شرعيته أو يشير النص الى سبب شرعيته .

والقياس أيضا يعتمد على الاجتهاد الذى لا يمكن أن يكون دون اعمال العقل فى الحوادث لا ستنباط الحكم القياسى منها . وهو أصل من أصول الفقه الاسلامى ، أخذ القراءون عن أئمة المسلمين حيث لم يكن معروفا أو معمولا به بين اليهود قبل ظهور القرائيين ، ومما يؤكد ذلك تعليق القرائى المصرى مراد فرج فى شعار الخضر (ص ٢ - ٣) دفاعا عن الاجتهاد حيث يقول :

« وهذا الشرع الاسلامى لم يففل باب الاجتهاد فيه مع ما بلغه الائمة من الغاية القصوى فى التفقه وبعد النظر ، وها هم العلماء بإشارة الحكومة يعملون اليوم فى زيادة البحث و التنقيب لا للخروج عن شىء من الشرع بل لزيادة الوصول الى الكمال فى كل شىء بقدر الضرورة والامكان » .

ويبدو أن أعجاب القرائيين المحدثين ليس سوى انعكاس لاعجاب الاوائل منهم بهذا الاصل الفقهى الاسلامى الذى جعلوه ثانى اصولهم الفقهية على الاطلاق . وقد حاول القراءون تبرير ذلك بما ورد فى سفر التثنية حيث جاء فيه :

« اذا عسر عليك أمر فى القضاء بين دم ودم أو بين دعوى ودعوى أو بين ضربة وضربة من أمور الخصومات فى أبوابك فقم واصعد الى

المكان الذى يختاره الرب الهك وانهب الى الكهنة اللاويين والى القاضى الذى يكون فى تلك الايام واسأل فيخبروك بأمر القضاء « ١٧ : ٨ - ٩ .
والحقيقة أن النص السابق - وهو الوحيد لديهم فى تبرير الاخذ بالقياس - لا يوحى بذلك على الاطلاق ، لان تعسر فهم حكم ما ، والأحتكام الى « أهل الذكر » لايعنى القياس وانما سؤال من لهم دراية أكثر بالاحكام مثل الكهنة واللاويين والقاضى .

والامر الذى لا جدال فيه أنه لا يوجد نص تورانى يشير من قريب أو بعيد الى القياس ، والتبرير الاكثر قبولا هو انتقال هذا الاصل الفقهى من المذاهب الاسلاميه الى القرائية التى نشأت بين أحضان المسلمين على نحو ما بينا وبتأثير من بعض مذاهب المتكلمين ، الامر الذى جعل علماء الربانيين يهاجمون ذلك الاصل الفقهى ، اذ يرى سعديا جأون - على سبيل المثال - أن أتباع القرائيين للهوى ، والمتمثل فى القياس ، قد أدى الى الحياد عن الطريق السليم ومن ثم كثرت الخلافات وسار كل واحد منهم خلف اعتقاده (٥).

ومن أمثلة القياس عند القرائيين حكم الثور النطاح ، اذ الحكم عليه بالرجم وعلى صاحبه بالموت ان اشهد عليه ولم يأخذ الحيطه فى منع اذاه عن الناس ، يقاس عليه الحكم على سائر الحيوانات الضارة (٦).

والامر الوارد فى النص : « لا تحترث أرضا بثور وحمار معا » قيس عليه منع استخدام نوعين من الحيوانات : طاهر ونجس ، قوى وضعيف (٧).

ومن أمثلة القياس على النص أيضا ما ورد فى سفر اللاويين :
« كل أنسان اعطى من زرعه لمولك ؛ فانه يقتل » ٢٠ : ٢

أى كل من قدم قربانا للصنم مولك فجزاؤه القتل . ومولك هو
معبود بنى عمون ، وقد قيس على هذا النص قتل كل من تقدم بقربان
لأى صنم آخر .

ومن أمثله أيضا :

« وإذا فتح انسان بئرا أو حفر انسان بئرا ولم يغطه فوقه فيه ثور أو
حمار ، فصاحب البئر يعرض عنه ويرد فضة لصاحبه والميت يكون له »
خروج ٢١ : ٣٣ - ٣٤ .

ولكن ليس كل ما يقع فى البئر يموت ، بل قد يصيبه كسر أو عاهة
ولم يذكر ذلك فى النص ، ففى هذه الحالة أخذ القرائن بالقياس فى
الحالات المماثلة التى يحكم فيها بالتعويض أى أن يعطى صحيحا ويأخذ
المكسور أو المعيب .

وقاسوا أيضاً على نص الخروج « إذا أعطى انسان صاحبه فضة أو
أمتعة ليحافظ عليها وسرقت من بيته .. » ٢٢ : ٧ .

فالنص هنا لا يذكر الذهب مثلاً ، ولكن قياساً ينطبق النص على
غير الفضة من الذهب أو غيره من الاشياء .

ومن صور الاجتهاد القرائى فى فهم النصوص نسوق ما يلى :

حرم القرائن خمس أخوات لا أختا واحدة كما عند الربانيين أستنادا
الى فهمهم للنص التتالى :

« عورة أختك بنت أبيك أو بنت أمك مولودة البيت أو مولودة الخارج
لا تكشف عورتها » .

قالوا : الاخت لأبوين وهى الاصل المحرم - ويضاف إليها وفق

مفهوم النص السابق الأخت لأب والأخت لأم وبنت امرأة الأب وبنت زوج الأم .

ويرى الربانيون ان الأخت هنا « عورة بنت امرأة ابيك مولودة أبيك أختك » هي الأخت الشقيقة ، الا أن القرائيين - وفق اجتهادهم - يرون أنها بنت امرأة الأب من رجل آخر ، وقالوا أنها وبنت زوج الأم واحد . وتعبير الكتاب عنها بمولودة وأخت تعبير شرعى يقتصر على مكانه لا يتعداه ، فان اخوتها مجازية لا حقيقية كما هو ظاهره والمجاز لا يطرد .

وقد أجتهد القراءون واستنبطوا من النص السابق تحريم القريبين على القريبين قياساً على كون الأب وابنته قريبين والزوجة وبنتها قريبين مثلهما ، وسواء أكان زواج الأب هو الأول أم زواج الأب^(٨) .

ثالثاً : الاجماع :

ويقصد به فب الفقه القرائى تلك العادات والأوامر التى لم يرد فيها نص أو قياس على نص وإنما هى أمور وجدها العلماء والكهنة ضرورية للاخذ بها فأوجبوها على أتباعهم واتفقت الآراء بالاجماع على تناولها وذلك بخلاف الأمور التى وجدها اليهود متغلغلة فى عقائدهم واتبعوها جيلاً بعد جيل ، مثل اعتبار أول الاسبوع الأحد وتسمية أيام الاسبوع ، وفرض الحداد والصوم فى الشهر الرابع والخامس والسابع والعاشر فى الوقت الذى لم توجد ثمة نصوص صريحة فى التوراة تأمر بذلك وإنما اتفقت الآراء بالاجماع على الصوم حدادا على ما أصاب مملكة يهوذا واورشاليم وبيت المقدس ، ومثل يوم استر الذى فرضته الملكة استر على اليهود باجماع العلماء فى هذا الوقت ، وهو اليوم الذى يحتفلون فيه بخلاصهم من اضطهاد الفرس .

أما الاجماع فى اصطلاح الاصوليين المسلمين فهو يعنى اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين فى عصر من العصور بعد وفاة الرسول على حكم شرعى فى واقعة . وقد استنتج من هذا التعريف أركان أربعة للاجماع هى :

وجود عدد من المجتهدين فى عصر وقوع الحادثة ، والاتفاق على الحكم الشرعى فى الواقعة من جميع المجتهدين من المسلمين فى وقت وقوعها ، ثم ان يكون كل واحد من المجتهدين قد أبدى رأيه صراحة فى الواقعة وأخيرا فانه لابد من اتفاق المجتهدين جميعا على الحكم ، لا أغلبيتهم . (٩)

وبالنظر الى كل من الاجماع عند الفقهاء المسلمين وعند القرائيين نجد أن الفريق الأول قد اشترط لوقوع الاجماع شروطا تحميه حتى لا يؤدى بالمسلمين الى الهلكة ، أما عند القرائيين فالأمر يقتصر على مجرد رؤية العلماء والكهنة لوجوب شىء ما واتفاقهم على اتباع هذا الشىء .

الملاحظات والهوامش

- ١ - قشاني ، المرجع السابق ، ص ٩٥
- ٢ - بدران أبو العينين بدران ، تاريخ الفقه الاسلامي ونظرية الملكية والعقود ، دار النهضة العربية ، بيروت ، د . ت ، ص ٢٠٣ .
- ٣ - ابن تيمية ، القياس في الشرع الاسلامي ، المطبعة السلفية ، ط ٣ ، القاهرة ، ١٣٨٥ هـ ، ص ٦ .
- ٤ - بدران أبو العينين ، المرجع السابق ، ص ٢٠٤ .
- ٥ - قشاني ، المرجع السابق ، ص ١١٨
- ٧ - قشاني ، المرجع السابق ، ص ١٧ .
- ٨ - مراد فرح ، شعار الخضر ، ص ٦٣ .
- ٩ - عبد الوهاب خلاف ، علم أصول الفقه ، مكتبة الدعوة الاسلامية ، ط ، القاهرة ، د . ت ، ص ٤٥ - ٤٦ .

الفصل الرابع

الربانيون والقراؤون

هناك اختلافات لا يمكن التغاضي عنها بين كل من الربانيين والقرائيين . وقد وجه أحد مسيحي هولندا ويدعى يعقوب نريجلاند (١٥٨٣ - ١٦٥٤) رسالة الى الاخام القرائي مردخاي بن الحاخام نيسان يستفسر فيها عن أوجه الخلاف بين القرائيين والربانيين واشتمل الرد على ما يلي :

ان نسخة التوراة القرائية لا تختلف عن الربانية ، وان كل حاخامات القرائيين والربانيين يعتقدون ويعترفون بأن كل التوراة قد كتبت وشكلت وتمت على يد موسى رجل الله ... وليست هناك فروق أو تقديم أو تأخير أو زيادة أو نقصان بين النسختين ، بل ان القراءة واحدة^(١)

والحقيقة أنه بالرغم من اتفاق الطائفتين على التوراة ككتاب مقدس لليهود الا أن هناك من الخلافات ما جعل كل فريق يكفر الآخر ولعل أبرز خلاف هو اعتراف عنان بن داود ببعثه عيسى ومحمد عليها الصلاة والسلام كرسولين .^(٢)

وهناك جملة أمور بخالف القراؤون فيها اخوانهم الربانيين وأبرزها

فى مجال أصول الفقه :

١ - الاعتماد فقط على شرائع التوراة المنزلة على موسى - حسب رأيهم - فى سيناء ، ورفض ما سواها ، وبالتحديد التلمود

٢ - الأخذ بالقياس ، والتوسع فيه فى الوقت الذى يرى فيه الربانيون مثل سعديا جاؤن ان اتباع القرائيين لأهوائهم فيما يسمى بالقياس قد أدى الى الحياد عن الطريق المستقيم ومن ثم ظهرت الخلافات بين القرائيين أنفسهم . وسار كل واحد منهم خلف اعتقاده ، ومن ثم فقد غيروا الاعراف والتقاليد الحقيقية وأحلوا محلها أفكارا كاذبة ومرفوضة . (٣)

٣ - ان باب الاجتهاد فى رأى القرائيين لا يزال مفتوحا ، بينما يتوقف الربانيون عند التلمود وبه اغلق باب الاجتهاد . ويقول صاحب شعار الخضر (ص ٢٥) :

« فاجتهاد أخواننا الربانيين مثلنا غير متأت لامتناعه عليهم بالتلمود كما تقدم ، فاذا قلنا لهم ها نحن تبينا خطأ الافراط عندنا فى المحارم فتبينوا انتم خطأ العكس فى مثل بنت الأخ وبنت الأخت ، كخطأ تحليل بنت امرأة الأب مع وضوح تحريمها بنص الآية الخامسة من آيات المحارم قالوا نقدر كما حصل ذلك فعلا فقد سبق لهؤلاء وهؤلاء ان اجتمع فقهاؤهم ببعض على أن يوفقوا بينهم فكانت النتيجة أن قالوا لنا غيروا أنتم أما نحن فلا نغير ، ولهم العذر ما دام لهم من الاعتقاد فى التلمود على أن الدهر أبو العجائب فقد يقع ما لم يكن فى الحسبان »
ويضيف قائلا :

« وإذا كان الاجتهاد مدعاة للتغيير فلا ينبغى أن يعاب به الشرع أو

يعير به أصحابه ، فإن الخروج من الخطأ خير من البقاء عليه ، على أن التبديل أو التغيير ليس بيد كل فرد أو ليس هو فى كل زمان ومكان بل هو لا يكون الا عن اجماع علمى شرعى يتفق عليه بعد الاقناع بالحجة والدليل ... ثم اذا أحصينا التغيير والتبديل عندنا من عهد ذلك الانقسام والانفصال الفعلى أى منذ الاحد عشر قرنا فلا نجده عد أصابع اليد وليس قصدى الاستنكاف من الاجتهاد وانما القصد أنه نادر بقدر قلة الخطأ وعزة العلم » .

وهناك العديد من الاختلاف فى كثير من الامور التعبدية والفقهية نورد هنا نماذج منها على سبيل المثال لا الحصر فالقراؤن يخالفون الربانيين فيما يلى :

١ - الاقلال من أكل اللحوم وشرب الخمر بسبب تدمير بيت المقدس .

٢ - التشدد فى أمور النجاسة والطهارة .

٣ - الحرص على تشريع العشور حتى يتحول الى ضريبة عامة .

٤ - اتمام عملية الختان بالمقص وليس بالسكين ، واذا حل موعد الختان فى يوم سبت تم تأجيله الى أن يخرج وقت يوم السبت .

٥ - ضرورة نزع النعلين وغسل اليدين والرجلين وقت تعلم التوراة أو الصلاة ، ولا ينبغى لنجس أن يلمس التوراة .

٦ - حظر جماع المرأة الحامل بعد الشهر الثالث من حملها ، لأن الجماع أصلا من أجل الانجاب ولا يجوز اهدار المنى دون فائدة .

٨ - التشدد فى أمور الذبح .

٩ - حظر تعلم الفلك ورفض التقويم الريانى المبني على الحسابات والازمنة والعصور ، وبدء السنة من شهر تشرى بدل نيسان .

١٠ - التخفيف فى مسألة أكل اللحم باللبن . قال عنان : ان الحظر فقط فيما يتعلق بالبهايم لا الطيور .^(٤)

١١ - خالف القراؤن الريانيين فى كثير من أمور المحارم منها أن الريانيين يحرمون الأخت الشقيقة فقط أى الأخت لام والأخت لأبوين وبنت امرأة الأب وبنت زوج الأم .^(٥)

١٢ - اكتفى عنان بصلاة الصبح والمساء فقط بينما يزيد الريانيون عليهما صلاة الظهر .^(٦)

١٣ - هناك من القرائيين من لا يتخذ القدس قبله له مثل ميشوايا العكبرى الذى قال بضرورة الاتجاه غربا أينما كنت .^(٧)

١٤ - يرفض القراؤن من امثال سهل بن مصلح سلوك الريانيين حيث يجلسون فى المقابر ويسألون الاموات ، واعتبر ذلك ضربا من الشرك وتأثير الفكر الاسلامى فى ذلك واضح وجلى ، اذ أن سؤال غير الله نوع من انواع الشرك باتفاق فقهاء المسلمين .

١٥ - لا يجيز القراؤن التزاوج من الريانيين وذلك لعدم أخذ الريانيين بقانون المحارم ومن ثم فان كل يهودى غير قرائى يعتبر ابن زنا ، وفى المقابل يرى الريانيون ان القرائيين اولاد زنا لأنهم يعقدون زواجهم حسب شريعة موسى واسرائيل إلا أن طلاقهم يختلف وعليه فان مطلقة القرائى تعتبر ما زالت على ذمة زوجها الاول ، وابنائها من الزوج الثانى وكل ذرياتهم أبناء غير شرعيين . وطبقا لذلك لا يجيز الريانيون التزاوج مع القرائيين بل ولا يقبلون عودتهم الى حظيرة

الربانيين وان أجاز اليهود الربانيون فى مصر عودة القرائى الى الشريعة اليهودية (٨).

١٦ - خالف القراؤن اخوانهم الربانيين فى تفسير كثير مما جاء فى التوراة . ففى تفسير (عين بعين) مثلاً ، يرى الربانيون أن المقصود بها عين الانسان التى يرى بها . وهذا هو التفسير الاسلامى للاية الكريمة : وكتبنا عليهم فيها (أى على اليهود فى التوراة) أن النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص « المائدة ٤٥ » فقد ذكر ابن كثير والقرطبى أن المقصود بالعين هنا هى العين من الانسان لا عين الانسان (٩).

وقد ذكرت مصادر أخرى (١٠) العديد من أوجه الخلاف بين القرائيين والربانيين وقد اكتفيا بما اسلفناه أنفا كنماذج وأمثلة لهذه الاختلافات .

التقويم القمري :

من المعروف أن اليهود عامة يتخذون تقويمهم المشهور حسب الشمس ويبدؤون تقويمهم ببدء الخليقة . الا أن القرائيين قد خالفوهم فى ذلك وجعلوا التقويم وفق القمر قائلين بأن الشهر قد سمي فى الكتاب المقدس باسم يرح ياميم ، وكلمة يرح تعنى القمر ، كما ورد فى الخروج « ثلاثة أقمار » ٢ : ٢ أى ثلاثة أشهر وذكر فى الملوك الأول ٨ : ٢ يرح بمعنى شهر ايضاً ومن ثم أخذ بهذا التقويم على نحو ما هو سائد عند المسلمين .

وقد يكون دليلهم فى ذلك قويا ، ولكن ليس هناك ما يمنع أن

استنباطهم هذا قد جاء اقتناعا بما هو عند المسلمين ، ويؤكد زعمنا هذا أنهم قد حسبوا خروج موسى عليه السلام من مصر كبداية للتقويم خلافا لما هو عند اليهود قاطبة ، وفي ذلك تشابه كبير باعتبار المسلمين لهجرة الرسول صلى الله عليه وسلم كبداية للتقويم الهجرى

الملاحظات والهوامش

- ١ - قشاني ، المرجع السابق ، ص٢٣
- ٢ - المرجع السابق ، ص ١٢ .
- ٣ - المرجع السابق ، ص ١٧ .
- ٤ - المرجع السابق ، ص ١٧ .
- ٥ - مراد فرح ، شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ٢١ - ٢٢ .
- ٦ - Nemoy , L . , Studies in Jewish Bibliography , History and literature , Ed . by Berlin , G ., New York , 1971 , P . 307 .
- ٧ - المرجع السابق ، ص ٣١١ - ٣١٢ .
- ٨ - دائرة المعارف العبرية ، المرجع السابق ، ص ٤٨ .
- ٩ - ابن كثير ، تفسير القرآن الكريم ، الجزء الثاني ، دار المعرفة ، بيروت ١٩٦٩ ، ص ٦٢ ، القرطبي الجامع لأحكام القرآن ، الجزء الثالث ، دار الريان للتراث ، القاهرة ، ص ٢١٩٠ .
- ١٠ - انظر : فايس ، بنحاس ، ابن عزرا في هاقراثيم بهلاخاه ، مليلا ، المجلد الاول ، ١٩٤٤ م ، ص ٣٥ - ٥٣ ، المجلد الثاني ، ١٩٤٦ م ، ص ١٢١ - ١٣١ .

الفصل الخامس

التأثير الاسلامى فى مجال العبادات عند القرائيين :

ابرز التأثيرات الاسلامية على العبادات عند القرائيين ينحصر فى مجال الطهارة والصلاة .

فقد اشترط عنان بن داود على من يريد تعلم التوراة أو الصلاة أن يخلع نعليه وأن يغسل يديه وقدميه ويلتزم الطهارة .^(١)

وليس لهذه الشروط العنانية مرجع توراتى محدد وانما هى اجتهادات منه جاءت وفق ما يسير عليه المسلمون حيث يلتزم بعض الائمة بضرورة الطهارة عند لمس المصحف استنادا الى قوله تعالى : « لا يمسه الا المطهرون » . الواقعة ٧٩ .

والوضوء عند صاحب المرشد الامين واجب على كل من ينوى لتأدية فروض الصلاة وعلى كل من يدخل بيت الله . وقد أرجع ذلك الى ما جاء فى التوراة :

« فليغسل هارون وأولاده معه أيديهم وأرجلهم وعند دخولهم الى خيمة الميعاد يغتسلوا بالماء » خروج ٣٠ : ١٩ - ٢٠

« وليغسل منه موسى وهارون وأولاده أيديهم وأرجلهم وعند

دخولهم إلى خيمة الميعاد عندما يقتربون إلى المذبح يفتسلون «

خروج ٤٠ : ٣١ - ٣٢

وقد علق صاحب المرشد الأمين على النصين السابقين قائلاً :

فبهذا الأمر كان كل من يتقدم إلى المكان المقدس وجب عليه غسل يديه ورجليه قبل الدخول ويشمل هذا الأمر طبعاً الوجه لأنه منكشف ومعرض للغيار والعينين للدموع المندفعة منها والأنف للرطوبة الساقطة منها ومضمضة الفم ثم غسل ثقبى الأذنين . فيجب علينا حينئذ أن نتبع فرائض الوضوء أن نؤدي صلاتنا سواء كانت فردية أو في المساجد .

وملاحظاتنا على النص والتعليق توجز فيما يلي :

أولاً : أن نصى الخروج لا يوحيان بفرضية الوضوء على من أراد الصلاة أو دخول بيت الله على نحو ما ذهب صاحب المرشد الأمين ، وإنما هي أمور خاصة بها رونا وأولاده ، وبموسى وهارون وأولاده ، ولو كان لغير هؤلاء لذكر في النص .

ثانياً : لو سلمنا بأن نص الخروج هما فرض للوضوء على كل يهودى فمن أين لنا أن نبرهن على ضرورة اشتمال الوضوء للوجه والعينين والأنف والفم والأذنين ؟

ثم أليست هذه هي أركان الوضوء وسننه عند المسلمين ؟

ثم أن الأمر بغسل اليدين والرجلين كما جاء في النص الخروج لا يعنى على الإطلاق أن يشمل ذلك باقى الأعضاء كما زعم المرشد الأمين خاصة وأنه لا يمكن الربط بين اليدين والوجه لكونها أعضاء متباعدة ، ولا يوجد ثمة تبريد لذلك سوى أخذ القرائين للوضوء عند المسلمين

وفرصه على كل يهودى.

أما فيما يتعلق بالصلاة فقد جعلها القراؤن واجبة على كل ذكر فوق العاشرة . وعلى النساء أيضا سواء بسواء (٣).

أما وجوب الصلاة على كل ذكر فوق العاشرة فلم تذكر المصادر القرائية مرجعها فى ذلك. ولعله من آثار حديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذى قال فيه الصلاة : « مروا أولادكم بالصلاة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا . وفرقوا بينهم فى المضاجع » رواه أحمد وأبو داود والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم. مع العلم بأن هذا الحديث لا يجعل الصلاة واجبة على من فى سن العاشرة كما أن الشرائع الربانية تعفى النساء اليهوديات من العبادات المرتبطة بمواقيت محددة ومنها الصلاة لتعارضها مع واجباتها المنزلية (٤) . لكن القرائيين جعلوها واجبة على النساء على نحو ما أسلفنا أنفا . ونرجع فى ذلك تأثير الاسلام عليهم حيث لا يعفى المرأة من الصلاة ألا فى أصول محددة.

ويرى القراؤن أيضا إقامة صلاة الشكر لكل من حلت به نعمة. كمن فقد طريقة فى الصحراء ثم تم انفاذه. ومن كان على ظهر سفينة وأطاحت بها الرياح ثم نجا (٥) . وفى هذا ذهب جمهور العلماء المسلمين الى استحباب «سجدة الشكر» لمن تجددت له نعمة تسره أو صرفت عنه نقمة وذلك استناداً لحديث أبى بكر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه كان أن أتاها أمر يسره أو بشر به خر ساجداً شكراً لله تعالى . رواه أبو داود وابن ماجه والترمذى وحسنه ، كما وردت فى ذلك أحاديث أخرى تفيد استحباب هذا السجود لفعل النبى والصحابة له (٦).

ومن ناحية أخرى ،،،، اشترط المرشد الامين للتوبة شروطاً^(٧) هي أشبه بشروط التوبة التي حددها علماء المسلمين ، وهو ان استند الى نصوص مقدسة فلا يمنع ذلك من أنه قد أحتذى حذو المسلمين في اشتراط هذه الشروط ثم بحث عما يدعمها من دليل شرعى يهودى فمن هذه الشروط مثلا :

أولاً :

أن لا يرجع بعد التوبة لعمل ما يغضب الله ، وذلك وفقا لما جاء في اشعيا ٥٥ : ٧٧ « يترك الشرير سيره ورجل السوء نواياه وليتب الى الله فهو يرحمه والى الهنا فهو كثير العفو . »

ثانيا :

أن يعاهد نفسه أمام الله بأن لا يعود الى سيرته الماضية حتى يرضى الله عنه دنيا وأخرة ، لما جاء فى الامثال ٢٨ : ١٣ «من يداوى ذنوبه لا يفلح وأما من يعترف بها ويتوب عنها فانه يرحم» .

قال :

آن یندم علی ما فعل ویلوم نفسه ویحاسب ضمیره کما ورد فی المزمور ۳۲ : ۵ « اعترف بخطیئتی ولا انکر ذنبی » .

رابعاً :

أن يطلب الغفران من الله تعالى مع الحسرة والندم والخشوع
وطلب الرحمة والصفح من الله تعالى باذلال النفس بالبكاء وهو صائم
لما جاء في هوشع ١٤ : ٣ ، وحزقيال ٣٣ : ١١

خامسا :

أن يتوب عند مقدرته على عمل المعاصى لا عند عدم استطاعته
الاتيان بها أى أنه يتوب برضائه وبمحض ارادته لا بعوامل تمنعه من أداء
المعاصى .

والناظر الى النصوص المستشهد بها فى سياق الحديث عن شروط
التوبة يجد أنها فى كثير من الاحيان لا تعطى معنى الشرط تماما
فالشرط على نحو ما سنبين - هو اسلامى خالص ، أما الدليل فهو
محاولة لتهويد الشرط .

فالشرط الاول : لا يفيد نصه بعدم العودة وانما يفيد ترك المعصية
وحسب .

والشرط الثانى : لا يفيد نصه معاهدة الله على عدم العودة الى
الذنوب .

والشرط الثالث : ليس فى نصه ما يشير الى الندم ومحاسبة
الضمير .

والشرط الرابع : ليس هناك ما يؤيده فى سفرى هوشع وحزقيال .
والشرط الخامس : قد جاء بلا دليل .

أما التوبة كما حددها علماء المسلمين فشروطها^(٨) : أن يقلع عن
المعصية ، وأن يندم على فعلها وأن يعزم على ألا يعود اليها أبدا .

وقد ذكر القرطبى^(٩) فى تفسيره لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا
توبوا الى الله توبة نصوحا » التحريم ٨ ، أن التوبة النصوح هى التى لا
عودة بعدها ، وذكر الكلبي أنها الندم بالقلب والاستغفار باللسان

والاقلاع عن الذنب والاطمئنان على أن لا يعود .

وقال ذو النون أن لها علامات هي قلة الكلام وقلة الطعام (أى الصوم) وقلة المنام .

وقال فتح الموصلى علاماتها : مخالفة الهوى ، وكثرة البكاء ومكابدة الجوع والظمأ .

ومما سبق سيتضح لنا أن معظم شروط التوبة عند المرشد الأمين ليست الا شروطها التى حددها علماء المسلمين ، وأن ادلته لا تنطبق تماما على شروطه وهذا نهج انتهجه القراءون فى كثير من الحالات التى يأخذون فيها عن المسلمين ثم يحاول تهويد ما أخذوه على نحو ما اسلفنا .

الملاحظات والهوامش

- ١ - قشائى ، المرجع السابق ، ص ١١ .
- ٢ - مطوب وليشع ، المصدر السابق ص ٢١ .
- ٣ - المصدر السابق ، ص ١٩ .
- ٤ - Nemoy , L ., Op . cit , p . 15
- ٥ - Carmody , D . , " Judaism " , Women in World Religions , Ed . by
Sharma , A ., New York , 1907 , p . 199
- ٦ - سيد سلبق ، فقه السنة ، الجزء الأول ، ص : ٢٢٤
- ٧ - مطوب وليشع ، المصدر السابق ، ص ٨٥ - ٨٦ .
- ٨ - الشيبانى ، ابن الديبع ، مكفرات الذنوب وموجبات الجنة ، هذبه وزاد عليه عبد
القادر محمد عطا ، دار الاعتصام ، القاهرة ، د ت ، ص ٢٨ - ٢٩ .
- ٩ - القرطبى ، الجزء العاشر ، المصدر السابق ، ص ٦٦٧٦ - ٦٦٧٨ .

الفصل السادس

التأثير الاسلامى على القرائين فى المجال تشريعات الاحوال الشخصية

لعل ابرز مجالات التأثير الاسلامى على الحركة القرائية يكمن فى الاحوال الشخصية وما تضمه من قضايا الزواج والطلاق والتعدد والميراث وغيرها ، وسنسعى هنا الى الوقوف على الاصل المعمول به من قبل الربانيين فى معظم القضايا ثم التحول القرائى وما يقابله عند فقهاء المسلمين وبصفة خاصة الائمة الاربعة .

قوانين الزواج :

وينظر القراؤن للزواج نظرة خاصة ، فهو فى رأى علمائهم^(١) فرض او واجب ما دام مقدورا عليه ، وتركه معصية ومفسده ، ومن ثم وجه القراؤن جل اهتمامهم لهذه القضية وقننوها .

وقد حدد الربانيون ارتباط الرجل بالمرأة بثلاثة أشياء هى المال والوثيقة والجماع^(٢) بينما يرى القراؤن ان الارتباط يتم بالمهر والوثيقة والقبول وان اضاف بعض فقائهم شروطا اخرى .. من هذه الشروط مثلا الاشهاد على الزواج ، وهو شرط اقره فقهاء المسلمين ايضا لصحة

الزواج وان اختلفوا حول اعتبار الاشهاد شرطاً ام ركناً بالنسبة للزواج وهذا مفصل فى المذاهب الاربعة دون ابهام او لبس (٢) .

والجديد فى موقف القرائيين هو اشتراط فقائهم القبول وهو الامر الذى لم يذكر فى الفقه الربانى الخاص بالزواج .. ويعنى القراؤن بالقبول قبول الرجل والمرأة للزواج (٤) .

والقبول فى الفقه الاسلامى ركن من اركان الزواج (٥) ، وقد اشترطه الشافعية والحنابلة (٦) ومن ثم يمكن القول بأن هذا الشرط الذى حدده القراؤن لاتمام الزواج قد انتقل اليهم من الفقه الاسلامى حيث لا يوجد اصل يهودى له .

وقد جاء فى شعار الخضر للاحوال الشخصية القرائيين عن القبول (بيئه) ص ٧٠ - ٧١ ما يلى :-

« القبول لا بد منه والا فلا عقد ولا زوجية . واذا كان لا بد من القبول فهو يقتضى ان يكونا مميزين اى بالغين فان القبول فرع من التمييز ، واجمع العلماء كلهم ان قبول الرجل محله بلوغه ، وان الصغير عقده لغو كأن لم يكن . اما المرأة فاذا بلغت فممنهم من قال ان قبولها يتعلق بها وحدها ومنهم من قال بابيها دونها ومنهم من قال بهما جميعا ، فاذا كانت صغيرة فأبوها وليها » .

ويرى صاحب فقه السنة (المجلد الثانى ص ٣٤) ان تمييز المتعاقدين شرط اساسى من شروط القبول والايجاب .

ويقودنا نص شعار الخضر الى مسألة اخرى هى الولى بالنسبة للمرأة .

فالولى فى النكاح هو الذى يتوقف عليه صحة العقد فلا يصح بدونه وهو بالنسبة للفقهاء الاسلامى الاب ، أو وصيه والقريب العاصب والمعتق والسلطان والمالك . واصله من الكتاب قوله تعالى « وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم » (النور ٣٢) .

وقوله تعالى « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » (البقرة ٢٢٢)

ووجه الاحتجاج بالاييتين ان الله تعالى خاطب بالنكاح الرجال ولم يخاطب به النساء .. اما ثبوت الولاية بالحديث الشريف ففيما رواه احمد وابو دواد والترمذى وابن حبان والحاكم وصحاه وما روته عائشة من ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ، فنكاحها باطل ، فنكاحها باطل فان دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فان اشتجروا (امتنعوا عن التزويج) فالسلطان ولى من لا ولى له » رواه احمد وابو داود وابن ماجه والترمذى وقال حديث حسن .

وقد اصطلح الشافعية والمالكية على عد الولى ركنا من اركان النكاح لا يتحقق بدونه واصطلح الحنفية والحنابلة على عده شرطا لركنا وقصروا الركن على الايجاب والقبول ، الا ان الحنفية قالوا انه شرط لصحة زواج الصغيرة والصغير والمجنونة والمجنون ولو كبارا ، اما البابغة العاقلة سواء كانت بكرا او ثيبا فليس لاحد عليها ولاية النكاح بل لها ان تبشر عقد زواجها بمن تحب بشرط ان يكون كفئا والا كان للولى حق الاعتراض وفسخ العقد .(٧)

وقد فصل صاحب شعار الخضر (ص ٧٠ - ٧٣) موقف القرائيين من الولاية على النحو التالى :

وحاصل الامر ان للبنت اربع حالات اما صغيرة ولها اب ، أو لا ،
واما بالغ ولها اب ، أو لا .. فالصغيرة ذات الاب اممرها فى يده يزوجه
ويقبل طلاقها واذا مات لا تطلق حتى تبلغ . فاذا لم يكن لها اب انتظر
عليها حتى تبلغ فتتزوج ضرورة كونها قاصرا لا قبول لها ، فاذا
استقلت فى العقد او عقد لها اقاربها فلغو كأن لم يكن ومع ذلك ضمن
المتبع الآن ان يعقد لها اقاربها أو اخوتها أو امها ولو أن العقد معرض
للبطالان لانتقاء ولايتهم عليها شرعا ولانه قد لا تجيز عند البلوغ ولهذا
فمن الواجب والحال هذه تحليف اقاربها اليمين عند العقد ان يعملوا
على نفاده باى وجه من الوجوه .

واما البالغة ذات الاب فاشترك ابيها فى الرضى واجب ، فانها لم
تزل فى ارادته ، ولكن اذا طلقت او ترملت استقلت تماما .

وهو يرى ان عقد البالغة بلا رضى ابيها باطل .. والبالغة بدون اب
مالكة امر نفسها تتزوج بمن شاءت وتقبل طلاق نفسها .

وبمقارنة موقف القرائيين بموقف الفقهاء المسلمين نستنتج ما يلى :

الولى فى الفقه الاسلامى هو الاب او وصيه والقريب العاصب
والمعتق والسلطان والمالك ، بينما لم يشر القراؤن الا الى الاب فقط ،
وفى حالة عدم وجوده ينتظر حتى تبلغ الصغيرة ، مع اعترافهم بان
الوضع الراهن يخالف ذلك ويجعل من الاقارب والام بدلاء يقومون مقام
الولى .

وامر الصغيرة عند القرائيين بيد أبيها - الولى - وهى كذلك عند
فقهاء المسلمين والمالكية بخاصة^(٨) .

وعقد البالغة بلا رضى ابيها - باعتباره الولي - باطل كما يراه القراءون وهذا ما ورد في الحديث الشريف وكرره النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات حيث قال : « فنكاحها باطل ، فنكاحها باطل ، فنكاحها باطل » .

واذا كان القراءون يرون ان البالغة بدون اب مالكة امر نفسها ، فان ابا حنيفة وابا يوسف يريان ان المرأة العاقلة البالغة لها الحق في مباشرة العقد بنفسها بkra كانت ام ثيبا ويستحب لها ان تكل عقد زواجها لوليها .

اما عند الربانيين فهم يرون ان الفتاة غير ملزمة باتباع رأى ابيها^(٩) وان شهد التاريخ اليهودى سيطرة الاب المطلقة في تزويج ابنته وبخاصة في عصور السيطرة الاجنبية وذلك خشية ارغام الاجانب للاب على الزواج من بناته^(١٠) .

وجاء في الاحكام الشرعية للقراءيين (ص : ٣) ان عقد الرجل على المرأة دون ان يراها مكروه ، وقد قال الحنفية والمالكية والحنابلة والشافعية باباحة رؤية الرجل للمرأة بل وقال اكثرهم بأنه مندوب^(١١) ، وفي ذلك وردت عدة احاديث شريفة منها على سبيل المثال ما ورد عن المغيرة بن شعبه أنه خطب امرأة فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : « انظرت اليها ؟ » ، قال : لا ، قال : « انظر اليها ، فإنه احرى ان يؤدم بينكما . » أى اجدر ان يدوم الوفاق بينكما . رواه النسائي وابن ماجه والترمذى وحسنه .

وورد ايضا في الاحكام الشرعية للقراءيين (ص : ٤) بان العقد بين الشيخوخة والصبا مكروه وان العقد بين غيرا الاكفاء مكروه كذلك .

وفى هذا يرى الاحناف ان من ادا ب الزواج ان لا يزوج الرجل ابنته الصغيرة الشابة شيخا كبيرا ولا رجلا دميما وعليه ان يزوجها كفتا^(١٢) . وذهب الشافى الى انه لا يجوز للاب ان يزوج ابنته غير كفاء^(١٣) .

ومن المشهور ان الائمة الأربعة قد اتفقوا على ان النكاح المؤقت بوقت باطل^(١٤) وهذا ما ذهب اليه القراون ، ان جاء فى الاحكام الشرعية (ص : ٥) : « لا يجوز ان يكون الزواج لاجل والا فالاجل باطل والعقد صحيح الى ما شاء الله » .

وهذا بالتعدد ما ذكره بعض فقهاء المسلمين حيث يرى زفر أنه اذا نص على توقيت النكاح بمدة فالنكاح صحيح ويسقط شرط التوقيت^(١٥) .

ولعل من ابرز القضايا التى خالف فيها القراون اخوانهم الربانيين بتأثير اسلامى واضح مع عدم وجود ما يناقضه فى التوراة قضية التعددية .

فالتعدد موجود فى التوراة ونصوصها ، مارسه ابراهيم عليه السلام (تك ١١ : ٢٩ ، ١٦ : ٣ ، ٢٥ : ١) ، وكذلك عيسو (تك ٢٦ : ٣٤) ويعقوب (تك ٢٦ : ٣٢ - ٣٦ ، ٣٠ : ٤) وموسى غعليه السلام (عدد ١٢ : ١) وغيرهم .

واستمر تعدد الزوجات سارى المفعول خلال التاريخ اليهودى وهناك امثلة غير قليلة على وجوده فى عصر التلمود وما بعده ، كما أقره القريسيون فى بداية عصر المسيحية^(١٧) ، بل وقد استمر التعدد حتى اواخر القرن العاشر الميلادى حيث توقف على يدى الحاخام جرشوم بن

يهودا واصبح قراره مطبقا بين يهود واوربا وان استمر بين يهود البلاد
الاسلامية^(١٨) .

اذن فالربانيون قد أبطلوا مفعول التعددية وفقا لاهوائهم .. لكن
القرائيين عادوا اليه واشترطوا ما اشترطه الاسلام من العدل ، فقد جاء
فى الاحكام الشرعية (ص ٦) :

« انما يجوز التزويج على المرأة اذا كان الرجل فى سعة من الرزق
يستطيع القيام بمعيشتهما معا ومنفردتين بغير تضيق وكان للزوج
مع ذلك مقتضى وان يكون العدل ميسورا بينهما فى كل شئ » .

وجاء فى شعار الخضر (ص ٨٢) :

« تعدد الزوجات جائز بشرط عدم الاضرار بالاقبال على واحدة
والاعراض عن الاخرى احصانا بل العدل واجب بينهما كما يجب فى
غير ذلك من نفقه وكسوه » .

فان كان للاباحة اصل توراتى ، فان العدل اثر من آثار الاسلام
الواضحة حيث جاء فى القرآن الكريم :

« وان خفتم الا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طيب لكم من
النساء مثنى وثلاث ورباع فان خفتم الا تعدلوا فواحدة » (النساء ٣) .

فالعدل بين الزوجات امر مطلوب على نحو ما جاء فى الآية الكريمة
وهو ما لم يرد ذكره فى حالات التعدد الواردة فى التوراة بالرغم من
اقرار القرائيين له ، كما ذهب الفقهاء مذاهبهم فيما يتعلق بالقسم وهو
يعنى فى اصطلاح الفقه العدل بين الزوجات فى النفقة من مأكّل
ومشرب وملبس وسكنى ، كما ذهب الشافعى الى المساواة بين

الزوجات فى تقسيم الايام والليالى بين الزوجات^(١٩) .

ومما يذكران التعدد كان عند الربانيين قبل تحريمه قاصر على اربع زوجات لا اكثر وهو كذلك عند القرائيين استدلالاً بسيدنا يعقوب عليه السلام وجمعه بين اربع .

واذا انتقلنا الى موقف القرائيين من المهر نجدهم يزعمون ان المهر عاجله واجله (المقدم والمؤخر) كان معروفا قبل التوراة وايدته التوراة فى الوقت الذى لا تأخذ به التشريعات الربانية وفى المهر يرى القراؤون ما يلى^(٢٠) : -

اولا : هو حق للمرأة استناداً لما ورد فى الخروج : واذا راود رجل عذراء لم تخطب فاضطجع معها بمهرها لنفسه زوجة . ان أبى ابوها ان يعطيه اباهها يزن له فضة كمهر العذاري « ٢٢ : ١٦ - ١٧

ثانيا : يسمى هذا المهر بالقدم للتمييز بينه وبين ما يكتب فى الوثيقة ويلتزم الزوج باعطائه للزوجة اذا ما طلقها وهو المسمى بالمؤخر .

ثالثا : يرى القراؤون ان المقدم هو امر اصيل فى التشريع اليهودى حوله الربانيون الى مؤخر فى الشرائع التلمودية .

رابعا : يجب ان تكون قيمة المهر مناسبة لحال الزوجية موافقة للزمان والمكان .

خامسا : يجوز ان يكون المهر امرا من الامور او عملا من الاعمال .

سادسا : يستحق المؤجل بالطلاق او وفاة الرجل .

سابعاً : يسقط المؤجل شرعا بوفاة المرأة .

اما كون المهر حقا للمرأة فهذا ما اقرته الشريعة الاسلامية ، اذ ليس لابيها حق فيه ولا لاقرب الناس اليها ان يأخذ شيئا منها الا فى حال الرضا والاختيار . قال تعالى : « واتوا النساء صدقاتهن نحلة » (النساء ٤) ، اى واتوا النساء مهورهن عطاء مفروضا لا يقابلة عوض والصداق كله يصبح من حق الزوجة بمجرد العقد الصحيح (٢١) .

اما زعم القارئيين باحقية المرأة لمهرها استنادا لنص الخروج فهذا امر فيه نظر . فالنص لا يؤكد حق المرأة فى المهر بل على العكس من ذلك اذ جاء فيه « ان ابى ابوها ان يعطيه اياها يزن له الفضه كمهر العذارى » ، « فيزن له » تؤكد ان المهر للاب ، ويزيد من يقيننا فى ذلك ان الربانيين يسيرون وفق هذا النهج حيث يقدم المهر لوالد الفتاة مقابل تزويجه ابنته للشخص المتقدم اليه (٢٢) .

وفيما يتعلق بكون المهر امرا من الامور او عملا من الاعمال فهذا ما ذهب اليه الحنفية والشافعية والحنابلة حيث رأوا ان المنافع وكل ما تصلح عليه الاجرة يصح جملة مهرا لان الاجرة مال متقوم يقع فى مقابل المهر (٢٣) .

وتأجيل المهر وتعجيله امر اقره فقهاء المسلمين حسب عادات النساء وعرفهن ، والمستحب تعجيل جزء منه ، كما يجوز تعجيله كله أو تأجيله كله (٢٤) .

واستحقاق المؤجل بالطلاق او وفاة الرجل وسقوطه بوفاة المرأة هى من الامور المتفق عليها بين فقهاء المسلمين . وهى قضايا لم يعرفها اليهود قبل القرائيين وليس لها سند توراتى مقنع مما يؤكد اتجاهنا الى

تأثير الاسلام في هذا المقام .

ويبدو ان تأثير اسلاميا كبيرا قد تسرب الى الفكر القرائي فيما يتعلق بأمور الطلاق مما جعل التباين شديداً بين الفقه الرباني والفقه القرائي .

وكى نقف على حجم هذا التأثير ينبغي ان نشير بايجاز الى موقف الشرائع الربانية من هذه المسألة .

جاء في سفر التثنية : اذا أخذ رجل امرأة وتزوج بها فان لم تجد نعمة في عينه لانه وجد فيها عيب شيء وكتب لها كتاب طلاق ودفعه الى يدها واطلقها من بيته . ومتى خرجت من بيته وذهبت صارت لرجل اخر . فان ابغضها الرجل الاخير وكتب لها كتاب طلاق ودفعه الى يدها واطلقها من بيته او اذا مات الرجل الاخير الذي اتخذها له زوجة لا يقدر زوجها الاول الذي طلقها ان يعود يأخذها لتصير له زوجة بعد ان نجست لان ذلك رجس لدى الرب : ٢٤ : ١ - ٤ .

ويفهم من النص السابق اباحة الطلاق اولا ، وانه لا يتأتى الا من جانب الرجل فقط وليس للمرأة حق فيه . كما ان موجبات الطلاق هي عدم رضا الزوج عن زوجه لوجود عيب ما فيها . ويفهم ايضا ان الطلاق مرة واحدة وان المطلقة تحرم عودتها الى زوجها اذا ما تزوجت بأخر .

وقد اضافت تشريعات المشنا ما يعتبر بحق تطوراً ملحوظاً في قضية الطلاق حيث اباحت للمرأة طلب الطلاق في حالات ثلاث هي : ان تقول المرأة لزوجها انها نجسة ومحرمة عليه ، واذا قالت : السماء تشهد بيني وبينك ، اى ان يكون زوجها عنيماً ، واذا تركت المرأة اليهودية دينها(٢٥) .

وقد ذهب فقهاء الربانية فى شرح مبررات الطلاق ومسوغاته الى جواز تطليق الرجل لزوجته « حتى ولا كسرت طبقا » وهذا ما ذكرته مدرسة هليل تفسيرا للنص التوراتى ، كما قال الراى عقيبا فى تفسيره لذلك : حتى لو وجد امرأة افضل منها لان التوراة تقول : اذا لم تجد نعمة فى عينيه(٢٦) .

ولكن .. ما موقف القرائيين من الطلاق ؟

حدد القرائون بعض الاسس المنظمة لهذه المسألة مخالفين بذلك أخوانهم الربانيين وذلك مثل :

أولا : لا تطلق المرأة بمجرد ارادة الرجل بل لابد من المسوغ .

ثانيا : العيب المشار اليه فى نص التثنية ، والموجب للطلاق ينقسم الى عيب فى النفس كأن يكون ماسا بالدين او عيب فى الخلق او الخلق كالنمش أو الربح الخبيثة فى الفم أو الصمم أو الخرس وكل عاهة لا يرجى برؤها أو كثرة النزاع والوقاحة أو كالاتزال فى الطرقات .

ثالثا : اذا أتت الزوج ما يمس الشرف كان طلاقها واجبا شرعا بلا حقوق سوى ما يكون فى حوزتها من الجهاز .

رابعا : للمرأة حقها فى الطلاق من الرجل وبخاصة اذا تزوج عليها غدرا بها ، واذا ابى الطلاق فيقوم الشرع فى رأى البعض - مقام الزوج ويطلق المرأة من زوجها ، على عكس الربانيين - حيث لا يتم الطلاق عندهم الا بتسليم الرجل الوثيقة بيد المرأة . كما يحق للمرأة طلب الطلاق اذا قصر الرجل فيما يجب عليه شرعا أو موضح وأزمن مرضه واستحكم ضارا بها او لسوء سلوك الرجل أو اعساره المستحكم أو تعذر الحياة بسبب تنافر الاخلاق والطباع .

خامسا : لا يتعجلن الشرع فى الطلاق فكثيرا ما يجىء الوفاق .

سادسا : يشترط في الزوجين حين الطلاق أن يكونا بعقلهما وحرية ارادتهما .

سابعا : لا يجوز أن يكون الطلاق مؤقتا الى اجل والا فالتوقيط باطل والطلاق صحيح .

ثامنا : اذا أقصى احد الاثنين عن البلد او سجن لاكثر من سنة جاز لالاخر طلب الطلاق وعلى الرجل ما للمرأة من الحقوق ان كان هو الطالب .

تاسعا : اذا هاجر الرجل تاركا امرأته اكثر من سنة فلها طلب الطلاق شرعا^(٢٧) .

عاشرا : اذا كان الرجل عنيئا او عقيم الماء او موجؤا (مدقوق او مرضوض الخصيتين) فللمرأة طلب الطلاق وعلى الرجل مالها .

وباستعراض النقاط الرئيسية السابقة والتي تمثل جوهر الموقف القرائي من الطلاق يمكننا الوقوف على التأثير الاسلامي بوضوح على النحو التالي :

فيما ذهب اليه القراءون من ضرورة وجود مسوغ للطلاق قد أقمره الاحناف^(٢٨) حيث قالوا بأنه لا يصح لاحد ان يطلق على الاخر زوجته بأى سبب . فلا بد اذن من وجود مسوغ ، ومسوغ قوى كعجز الرجل عن الانفاق أو الوطء ، أو لاستحالة المعاشرة ، ومن ثم ذهب الفقهاء الى تحريم الطلاق من غير حاجة اليه لانه ضرر بنفس الزوج وبزوجه^(٢٩) .

كذلك فان عيوب الدين والخلق والشرف التى تستوجب الطلاق قد اقرها الفقهاء المسلمون ، فالحنابلة يرون اباحة الطلاق اذا ساءت العشرة بين الزوجين كما يندب اذا فرطت المرأة فى حقوق الله الواجبة

عليها كالصلاة ونحوها ونحوها أو أن تكون غير عفيفة وكذلك يوجب الطلاق إذا استحکم الشقاق بين الطرفين .

وأما إعطاء القرائين الحق في طلب الطلاق للمرأة فهذا معروف في الفقة الإسلامية باسم الخلع وله تفاصيل ليس هذا مجالها^(٣٠) ، وهو أمر ليس له أصل توراتي في مذهب عنان بن داود وقد أرجعته المصادر اليهودية إلى التغييرات التي طرأت على هذه الطائفة بتأثير الإسلام^(٣١) .

وقد ربط القراؤون حق المرأة في طلب الطلاق بقيام الشرع محل الزوج في حالة الرفض وقد ذهب الإمام مالك والشافعي وأحمد إلى جواز التفريق بحكم القاضي لعدم النفقة إذا طلبت الزوجة ذلك ، كما ذهب مالك وأحمد إلى أن للزوج أن تطلب من القاضي التفريق إذا ادعت أضرار الزوج بها أضراراً لا يستطيع معه دوام العشرة بين أمثالها^(٣٢) .

وقد اعترفت المصادر اليهودية بتأثير الإسلام على القرائين في هذا المجال^(٣٣) .

وفد عدم التعجيل في الطلاق بغية الوفاق فهذا ما دعا إليه القرآن بوضوح عن طريق الحكمين لقوله تعالى : «وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدوا إصلاحاً يوفق الله بينهما» (النساء ٣٥) .

أما اشتراط القرائين حين الطلاق أن يكون الزوجان بعقلهما وصحوهما وحرية إرادتهما ، فقد اتفق علماء المسلمين على وقوع الطلاق من الزوج العاقل البالغ المختار . فمن فقد شرطاً من هذه

الشروط لم يقع طلاقه ، وقد استفاض العلماء فى شرح نماذج ممن لا يقع طلاقهم كالمجنون أو الغضبان أو السكران أو المغلوب على امره^(٢٤) .

وكذلك فان اجازة القرائيين للطلاق فى حالة الهجر أو الغياب نجد مقابله فى مذهبى مالك واحمد فقد ذهبوا إلى التطليق لغيبة الزوج دفعا للضوء عن المرأة وقد اشترطا ان يكون غياب الزوج بغير عذر مقبول وان تتضرر بغيابه وان تكون الغيبة فى بلد غير الذى تقيم فيه وان تمر سنة تتضرر فيها الزوجة^(٢٥) .

فالقراؤن لم يأخذوا فقط بمبدأ الطلاق للغيبة أو الهجر وانما على نحو ما ذكرنا قد اخذوا ايضا بالفترة الزمنية التى توجب ذلك ، كما اخذوا ايضا بالطلاق فى حالة السجين لاكثر من سنة وهو مذهب الامام مالك والامام احمد^(٢٦) .

واخيرا فان القرائيين قد ذهبوا مذهب الاحناف والمالكية فيما يتعلق بحق المرأة فى الطلاق اذا كان الرجل عنيئا أو عقيم الماء أو موجوءا ، فقد قال الاحناف : ليس فى النكاح عيوب توجب الحق فى طلب الفسخ لا بشرط ولا بغير شرط مطلقا إلا فى ثلاثة امور وهى كون الرجل عنيئا أو مجيوباً أو خصيا .

أما المالكية فقالوا : العيوب الخاصة بالرجل وهى اربعة : الجب والعنة والخصاء ، والاعتراض وللمرأة حق الفسخ فى ذلك^(٢٧) .

ومذهب القرائيين فى عدة المرأة فيه شبه كبير مما أقره فقهاء المسلمين ، فقد جاء فى الاحكام الشرعية ما يلى (ص ٢٧) :

« مطلقة ومفرقة الزواج والأرملة وضجيعة الرجل لا يجوز العقد

عليها قبل انقضاء عدتها الشرعية ثلاثة اشهر هلالية» .

«لابد من العدة ولو كانت المرأة أيسا أو عاقرا أو كان الرجل عنيئا أو محبوبا أو بعيدا عنها أو غائبا» .

«لا عدة للمطلقة يرجع اليها زوجها ، لا عدة للضجيجة يعقد عليها صاحبها»

كما جاء ايضا (ص ٢١) انه لا يجوز التزوج بالحامل حتى تضع مالم يكن الحمل من العاقد» .

والعدة عند فقهاء المسلمين ثلاثة انواع : الحمل والاشهر والاقراء ، وقد فصلوا كل نوع وحددوا له شروطه^(٣٨) ، وما يهمنا هو ابراز المتشابه مع ما جاء فى الاحكام الشرعية للقرائيين للوقوف على مدى التأثير الاسلامى فى هذا المقام .

فالعدة للمطلقة عند المسلمين ثلاثة قروء ، أى ثلاثة اطهار اذا كانت المرأة فى سن الحيض ، اما اذا كانت أيسا فعدتها ثلاثة اشهر . وعدة الأرملة ان لم تكن ذات حمل هى اربعة اشهر وعشرا .

وقد اخذ القراؤن - فى الارجح - عدة الشهور الثلاثة للآيس وجعلوها عدة للمطلقة ومفرقة الزوج والأرملة وضجيجة الرجل والآيس ايضا ، وقد حاولوا ارجاع الاصل فى ذلك لما جاء فى سفر التكوين ٣٨ : ٢٤ حول قصة يهوذا بن يعقوب حينما زنا بثامار . والنص لا يفيد ذلك على الاطلاق ، اذ يحكى لنا كيف وقع الزنا ثم اختفاء ثامار وبعد ذلك يقول : «ولما كانت نحو ثلاثة اشهر أخبر يهوذا وقيل له قد زنت ثامار كنتك» .

وإذا كان النص لا يشير صراحة إلى العدة فإنه من الممكن أن نقدر أن اختفاء ثمار أو إخفاء خبر حملها عن يهودا لمدة ثلاثة أشهر كان بهدف التيقن من وجود حمل ومن ثم اعتبار القرائن ذلك مقابلاً للعدة . ولكن مما يرجع اعتقادنا بتأثير الفقه الإسلامي في ذلك أن القرائين يشترطون ثلاثة أشهر هلالية « بينما لا يوجد في النص ما يشير إلى أن الشهور هلالية ، مع الأخذ بعين الاعتبار أن التقويم لدى الربانيين لا يسير وفق الهلال .

أما عن عدم جواز الزواج بالحامل حتى تضع حملها فالم يكن الحمل من العاقد فهذا معناه أن عدة الحامل أن تضع حملها وهذا ما اتفق عليه فقهاء المسلمون^(٣٩) .

وقد تناولت الأحكام الشرعية للقرائين (ص ٤٨ - ٤٩) موضوع الحضانة وقننته في مواد محددة وواضحة على النحو التالي :

«في حال الطلاق تكون الحضانة للام إذا كانت أهلاً لها»

إذا كانت الأم غير أهل للحضانة فهي للاب .

إذا استوطنت الأم غير موطن الأب حقت له الحضانة إذا أراد .

إذا توفي أحد الوالدين فالحضانة للحي منهما .

إذا كان مستحق الحضانة شرعاً غير أهل لها فهي لمن يليه .

تنقضى حضانة الولد ببلوغه ست سنين والبنت ببلوغها البلوغ الطبيعي .

وأول ما يلفت الانتباه في شروط الحضانة أن تكون الأم أهلاً لها والا فهي للاب . وأهلية الحاضنة أمر أفاض فيه فقهاء المسلمون فقد اشترط

الاحناف مثلا الا تكون الحاضنة مرتدة أو فاسقة أو محترفة حرفة دنيئة ، كما وضع الشافعي شروطا سبعة للحاضنة^(٤٠) الامر الذي يجعلنا نتوقف عند اشتراط القرائين لأهلية الحاضنة وترجيح احتمال اخذهم شرط الاهلية عن فقهاء المسلمين .

وكون الحضانة للام فى حالة الطلاق قد اقره الائمة الاربعة جميعا ولا خلاف على ذلك^(٤١) .

وقد اجاز القرائن احقية للاب فى الحضانة (اذا اراد) فى حالة استيطان الام فى غير موطن الاب ، وللائمة الاربعة مواقف فى ذلك .

فالاحناف والمالكية لم يسمحوا للحاضنة بالسفر بالمحزون بعيدا عن بلد الاب إلا بشروط معينة مثل عدم بعد البلد .

وقال الشافعية يبقى الولد بيد المقيم حتى يرجع المسافر . . . اما الحنابلة فقد قالوا ببقاء الولد مع الاب سواء كان هو المسافر أو المقيم ووضعوا لذلك شروطا^(٤٢) .

ومما سبق نجد ان القرائين قد اقتربوا كثيرا من رأى الاحناف والمالكية فى عدم السماح للحاضنة بالاستيطان بالمحزون بعيدا عن بلد الاب .

اما اذا لم يكن للمحزون اب أو ام فالحضانة عند القرائين لام الام والا فلام الاب كما بينا أنفا .

وفى ذلك تفصيل للمذاهب الفقهية الاسلامية :

فالحنفية يرون ان الحضانة بعد ام الام لام الاب وان علت .

والمالكية يرون بعد ام الام الخالة الشقيقة ثم الخالة لام ثم خالة الام ثم

عمة الام ثم ام الاب .

والشافعية يرون تقدم الام على الأب ثم ام الام وان علت بشرط ان تكون وارثه فلا حضانة لام أبى ام لانها غير وارثه ، ثم بعدهن الاب ثم ام امه وان علت^(٤٢) .

ومما سبق يتضح بجلاء ان القرائيين قد اخذوا برأى الاحناف فى ذلك .

ويذهب القراؤون فى انقضاء الحضانة عند بلوغ الولد ست سنين والبنت ببلوغها البلوغ الطبيعى وقد اختلف الائمة الاربعة فى ذلك على النحو التالى^(٤٤) :

قال الاحناف : الولد سبع سنين ، وقال بعضهم تسعا ، والبنت حتى تحيض او تبلغ حد الشهوة وقدر بتسع سنين .

وقال المالكية : الولد حتى يبلغ والانثى حتى يدخل بها الزوج بالفعل وقال الشافعية بعدم تحديد المدة وانما اذا ميز الولد او البنت خيراً بين الاب والام .

وقال الحنابلة : ببلوغ الولد سبع سنين والانثى كذلك .

واقرب الاراء السابقة الى مذهب القرائيين هو ما قال به الاحناف .

الميراث والهبة والوصية

وإذا انتقلنا إلى جانب آخر من جوانب الفقه القرائى حيث الميراث فسوف نجد تشابها جوهريا فى بعض النقاط بينه وبين الفقه الإسلامى.

فمن المعروف ان البنات لم تكن ذات حظ فى ميراث ابيها قبل موسى عليه السلام حتى طلبت بنات صلفحاد من موسى عليه السلام ان يجعل لهن نصيبا فى ميراث ابيهن على خلاف ما كان سائدا آنذاك ، فاستجاب الرب لطلبهن وامر موسى بالتصديق على طلبهن واصبح ميراثهن فريضة على بنى اسرائيل ان لم يكن للاب ابناء ١ (عدد ٢٧ : ١ - ١١) ، فان كان للاب ابناء فلا ميراث لهن .

فالشريعة التوراتية تقضى اذن بحجب الميراث عن البنات وتخصيصه كله للولد .

لكن القرائيين لم برق لهم ذلك على ما يبدو فقالوا : «ومنهم من جعل للبنات الثلث ضرورة اذ لا معنى لاستئثار الولد بالتركة دونها وهما من صلب واحد لكليهما ما للأخر من العطف الابوى فمن العدل والانصاف ان يخصص لها الثلث اعنى ان الولد يأخذ سهمين وهى واحد»^(٤٥)

فمن اين جاء علماء وفقهاء القرائيين بهذا التخصيص فى الميراث ؟
واذا لم يكن فى التوراة نص بذلك ، ولا فى كتابات واجتهادات الربانيين
اليس من المنطقى ان يكون القرائون قد اخذوا ما فى الاسلام حيث جاء
فى القرآن الكريم :

«للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقرّبون وللنساء نصيب مما
ترك الوالدان والاقرّبون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا» .
(النساء : ٧) .

«يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كن نساء
فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك» (النساء : ١١) .

فالاقرار بحق النساء فيما ترك الوالدان والاقرّبون .

وتخصيص الثلث للبنات ،

ثم تحديد حق الولد والبنت ، بسهمين للاول وسهم واحد للثانية هى
امور قد جاء بها الشرع الاسلامى كما اوضحنا ، وليس هناك من دليل
واحد على وجود ما يشابهها فى الشرائع اليهودية .

وعليه ، فيمكن ان نستخلص نتيجة هامة هنا وهى ان القرائيين قد
اخذوا بما فى الشرع الاسلامى الحنيف من قوانين واسس عامة تتعلق
بالميراث .

وفى الميراث ايضا يرس القرائون انه فى حالة ارتداد المرء عن الملة فانه
«لا يرث ان هو يعد ميتا ما لم يكن مرغما ولم يجد سبيلا للخلاص ،
فانه والحال هذه لا يمنع الميراث عنه ، واذا كان له اولاد على دينهم فلا
تضرهم ردة ابيهم بل يرثونه فالردة لا تمنع الميراث عمن يقوم

مقام المرتد ، اما المرتد نفسه فلا يرث غيره» (٤٦) .

ونحن من خلال النص السابق امام عدة قضايا :

أولا : المرتد لا يرث المؤمن .

ثانيا : ان الارغام أو الاضطرار لا يترتب عليه حكم شرعى .

ثالثا : ان الابناء المؤمنين يرثون اباهم المرتد .

والقضايا السابقة على اتفاق كبير بما عند المسلمين فى فقهم فالمرتد لا يرث المسلم ، كما ان الاضطرار - او الضرورة - لا يترتب عليهما الحكم الشرعى المتعلق بهما . فمن اكرهه على قول الكفر ليس بكافر ، وفى ذلك نص قرأنى صريح : «من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم» (النحل ١٠٦) .

فلما سمح الله عز وجل بالكفر - وهو اصل الشريعة - عند الاكراه ولم يؤخذ به ، حمل العلماء عليه فروع الشريعة ، فاذا وقع الاكراه عليها لم يؤخذ به ولم يترتب عليه حكم وجاء به الاثر المشهور عن النبى صلى الله عليه وسلم : «رفع عن امتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» الحديث .

وقد اجمع علماء المسلمين على انه لا اثم على من اكرهه على الكفر ، وهذا قول مالك والكوفيين والشافعى غير ان محمد بن الحسن قال بانه لا يرث - اى المستكره - اياه ان مات مسلما ، وهذا قول يردده الكتاب والسنة (٤٧) .

اما اخذ القرائيين بميراث الابناء لابيهم المرتد على خلاف ما يأخذ به

الربانيون حيث عندهم خروج الوارث عن الملة لا يمنع عنه الميراث شرعا وانما للسلطة الشرعية منعه لفائدة اولاده (مادة ٦٩٤ للعلامة حاي)^(٤٨) فهو امر قد اقره علماء وفقهاء المسلمين من قبلهم .

يقول صاحب بداية المجتهد ونهاية المقتصد :

«واما مال المرتد اذا قتل او مات فقال جمهور فقهاء الحجاز هو لجماعة المسلمين ولا يرثه قرابته وبه قال مالك والشافعى وهو قول زيد من الصحابة وقال ابو حنيفة والثورى وجمهور الكوفيين وكثير من البصريين يرثه ورثته من المسلمين وهو قول ابن مسعود من الصحابة وعلى رضى الله عنهما^(٤٩) .

وسند الفريق الثانى هو تخصيص العموم بالقياس وقياسهم فى ذلك هو ان قرابته اولى من المسلمين لانهم يدلون بسببين بالاسلام والقربة ، والمسلمون بسبب واحد وهو الاسلام وربما اكدوا بما يبقى له من حكم الاسلام بدليل انه لا يؤخذ فى الحال حتى يموت فكانت حياته معتبرة فى بقاء ماله على ملكه وذلك لا يكون الا بان يكون لماله حرمة اسلامية ولذلك لم يجز ان يقر على الارتداد بخلاف الكافر .

اذن ، فالقراءون قد اخذوا برأى الاحناف ، وهذا ايضا امر منطقي فقد ظهر القراءون زمن ابى حنيفة ، كما اخذوا بالرأى المعتمد على القياس وهم الذين اخذوا بهذا الاصل الفقهي على نحو ما بينا فيما سبق .

وعليه يكون القراءون قد اخذوا فى القضايا الثلاث السابق ذكرها بما عند المسلمين عامة ، وما عند الاحناف على وجه الخصوص .

ونص الميراث عامة كما ورد فى سفر العدد هو :

«ايما رجل مات وليس له ابن تنقلون ملكه الى ابنته ، وان لم تكن له ابنة تعطوا ملكه لاخته . وان لم يكن له اخته تعطوا ملكه الى ابنته ، لاخته ابيه . وان لم يكن لابيها اخته تعطوا ملكه لنسيبه الاقرب اليه من عشيرته فيرثه . فصارت لبني اسراذيل فريضة قضاء كما امر الرب موسى» ٢٧ : ٨ - ١١ .

فالنص التوراتي السابق يحدد ورثه المرء كما يلي : -
الابن ثم البنت ثم الاخوة ثم اخوة الاب ثم النسيب الاقرب من العشيرة غيرا ان القرائيين ذهبوا إلى غير ذلك فقالوا :
«واذا مات المورث من غير عقب ورثه ابوه وامه سوية ، واذا كان احدهما ميتا قام مقامه المحق من ورثته ، واذا ماتا كلاهما فالميراث للاخوة الاشقاء فاذا لم يكن له اخوة فالميراث للاخوات ، واذا كان لا اخوات فللجدتين والجدتين والا فللاعمام والخالات والا فالقريب الاقرب» (٥٠)

وبناء على رأى القرائيين فان الورثة كما يلي في حالة عدم وجود الذرية الاب والام سوية ، او من يقوم مقامهما ، ثم الاخوة الاشقاء ، فالاخوات فالجدتين والجدتين فالاعمام والخالات ثم القريب الاقرب .

وواضح تماما الخلاف الكبير بين ما ورد به نص توراتي وما ذهب اليه القراؤون ، والذي يمكننا ان نجد له بعض الاصول الاسلامية على النحو التالي : -

اذا مات المرء وليس له عقب فيرثه ابواه «قال تعالى :
«فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فللامه الثلث» النساء ١١

اي من مات عن غير عقب فيرثه ابواه ، للام الثلث ، وللاب الثلثان .
ولقد اشار الرأى القرائى إلى درجات محددة من القرابة مثل الجدين
والجدتين والاخوات والاعمام والخالات ، وهى ان كانت مرتبة على نحو
ما فى الفقه الاسلامى الا ان اقل ما يمكن ان يقال انها ليست بذات اصل
توراتى وانما هى من قبيل التأثير الاسلامى فى هذا المقام .

والميراث فى الاسلام قضية هامة حددتها نصوص قرآنية واضحة ،
وهى تحتاج إلى مقام خاص لشرحها وخوض تفاصيلها ، غير اننا نجمع
هنا فقط الورثة حسبما جاءت بهم النصوص ، وقد جمعهم البعض نظما
على النحو التالى (٥١) :

والوارثون ان اردت جمعهم	مع الاناث الوارثات معهم
عشرة من جملة الذكران	وسبع اشخاص من النسوان
وهم قد حصرتهم فى النظم	الابن وابن الابن وابن العم
والاب منهم وهو فى الترتيب	والجد من قبل الاخ القريب
وابن الاخ الادنى اجل والعم	والزوج والسيد ثم الأم
وابنة الابن بعدها والبنت	وزوجة وجدة واخت
والمرأة المولاه اعنى المعتقة	خذا اليك عدة محققة

وبمقارنة ما عند الربانيين بما عند القرائيين وبما عند المسلمين ،
نجد تقاربا بين الطرفين الاخيرين فى كثير من الامور المتعلقة بالميراث .

ولم ينته الامر بعد ، فقد ذهب القرائون الى انه «ليس للمورث سواء
أكان فى حالة صحته ام فى حال مرض الموت ان يفضل بعض الورثة
على البعض لقوله (لا يبكر ابن محبوبته لبكورة ابن المبغضة) بل عليه

ان يعدل بينهم» (٥٢) .

والحقيقة ان تفضل بعض الورثة على البعض هو امر شائع فى النصوص التواتية فسفر التكوين يشهد بان العهد الالى كان قبل ولادة اسحق وكان لنسل ابراهيم عامة (١٧ : ٨ - ٧) لكن ما لبث ان تبدل بعد فقرات معدودة من نفس الاصحاح وفى نفس السفر ، واصبح العهد لاسحق وحده (١٨ - ٢١) .

وبخدعة غير لائقة اخلاقيا ، يفضل اسحق يعقوب على عيسو (تك ٢٧) والمستقصى للدلة والامثلة سجد الكثير . فكيف يتحتم العدل بين الورثة كما يزعم القرائن وهو امر لا تقره شرائعهم ؟ !

لقد ذهب جمهور فقهاء الامصار المسلمين إلى كراهية تفضيل الرجل بعض ولده على بعض ، وقال اهل الظاهر لا يجوز التفضيل ، ونهى مالك عن ذلك (٥٣) .

ومن ثم يمكن القول بان القرائيين قد أخذوا رأيهم عن المسلمين .

وفى احوال الهبة والوقف قال القرائن - دون دليل توراتى - انه «ليس للمورث ان يتصرف فى الكل منعا من حرمانه ، وقدر العلماء حد التصرف بالثلث» (٥٤) .

وقالوا ايضا : «الهبة او الوقف فى حال الصحة نافذ فى الثلث اما فى حال مرض الموت فالتصرف ممنوع ما لم يكن نظير منفعة من الموهوب له او قياما بنذر قبل المرض او تكفيرا لسيئة» (٥٥) .

والهبة فى الفقة الاسلامى لها اركان وهى الواهب والموهوب له والهبة . وقد اتفق العلماء على ان يكون الواهب وقت الهبة فى حال

الصحة وحال اطلاق اليد . وذهب الجمهور إلى عدم نفاذ الهبة في حالة الامراض المخوفة اى التى يخاف ان تكون سببا فى الموت ، كما قالوا بان تكون الهبة او الوصية فى اطار ثلث ما يملكه الواهب استنادا إلى حديث عمران بن الحصين عن النبى صلى الله عليه وسلم فى الذى اعتق ستة اعبد عند موته فامر به الرسول فاعتنق ثلثهم وارق الباقي (٥٦) .

وهكذا نجدهم قد اخذوا عن الفقه الاسلامى ما اشترطه من نفاذ الهبة فى الثلث فقط ، وعدم نفاذها فى حالة المرض المخوف .

كما ذهب القراءن إلى منع توريث الكافر والى وراثته المؤمن للكافر ، وقد اجمع المسلمون على ان الكافر لا يرث المسلم لقوله تعالى : «ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا» ولما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من تحريمه لذلك .

اما وراثه المومن للكافر فقد اجازها معاذ بن جبل ومعاوية وسعيد بن المسيب ومسروق وذهبوا إلى ان المسلم يرث الكافر قياسا على جواز نكاح نسائهم (٥٧) .

المحرمات :

ومما اخذه القراءن عن الفقه الاسلامى تحريم زوجة الاب . جاء فى شعار الخضر « ويلحق بهذا التحريم (زوجة الاب) مزنيته اى انها تحرم على الابن لا من كونها زوجة وانما من وجه الفعل فان الزوجية مناطها العقد لا المضاجعة (٥٨) .

وقد اتفق المسلمون على تحريم اثنتين من النساء بنفس العقد ،

وهو تحريم زوجات الاباء وزوجات الابناء ، ، وواحدة تحرم بالدخول وهي ابنة الزوجة ، وقد استندوا في تحريم زوجة الاب إلى قوله تعالى : «ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء» .

ولم يكتف صاحب شعار الخضر إلى اثبات التحريم القرائي على غرار الاسلامي بل اضاف في هامشه ان مذهب قومه يتفق مع ما ذهب اليه الحنفية خلافاً للشافعية بقولهم لا يحرم الحرام الحلال ، وبالتالي يتضح لنا مدى التأثير الفقهي الاسلامي عامة والحنفي بخاصة على فقه الطائفة القرائية .

الملاعنة :

ومذهب القراون مذهباً بعيداً في تأثرهم بالفقه الاسلامي في مجال الاحوال الشخصية ، وذلك حين اخذوا بالملاعنة في حالة ارتياب الرجل في امرأته دون اقرار منها او شهود عليها .

والملاعنة في الاسلام اوجبها الشرع استناداً إلى قوله تعالى :

«والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم فشهادة احدهم اربع شهادات بالله انه لمن الصادقين ، والخامسة ان لعنت الله عليه ان كان من الكاذبين . ويدرونها العذاب ان تشهد اربع شهادات بالله انه لمن الكاذبين . والخامسة ان غضب الله عليها ان كان من الصادقين» النور ٦ - ٩ .

وعلى الرغم من ان مصادر الفقهية القرائية التي توفرت لنا لم توضح تفاصيل الملاعنة والتي يسمونها «يمين اللعنة» فاننا لا نجد لها

اثرا فى النصوص التوراتية مما يرجع الاحتمال بأخذ هذه الطائفة عن الاسلام «يمين اللعنة» التى اوضحتها الابات السابقة وما جاء فى السنة الشريفة فيما رواه مالك وغيره من مخرجى الصحيح من حديث عويمر العجلانى اذ جاء إلى عاصم بن عدى العجلانى رجل من قومه فقال له : يا عاصم أرايت رجلا وجد مع امرأته رجلا ايقتله فتقتلونه ام كيف يفعل ، سل لى يا عاصم عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأل عاصم عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما رجع عاصم إلى اهله ، جاء عويمر فقال : يا عاصم ماذا قال لك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : والله لا انتهى حتى اسأله عنها ، فأقبل عويمر حتى اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : لم تأتني بخبر قد كره رسول الله صلى الله عليه وسلم المسألة التى سألت عنها وسط الناس فقال : يا رسول الله ، أرايت رجلا وجد مع امرأته رجلا ايقلته ؟ فتقتلونه ام كيف يفعل ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : قد نزل فيك وفى صاحبتك قرآن فأذهب فأت بها قال : سهل فتلاعنا ، وانا مع الناس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فرغا من تلاعهما ، قال : عويمر ، كذبت عليها يا رسول الله ، ان امسكتها فطلقها ثلاثا قبل ان يأمره بذلك رسول الله ، قال مالك قال ابن شهاب لم تنزل تلك سنة المتلاعين .

وايضا من طريق المعنى ، لما كان الفرش موجبا للحوق النسب ، كان بالناس ضرورة إلى طريق بنفونه به اذا تحققوا فسادهم ، وتلك الطريق هى اللعان : فاللعان حكم ثابت بالكتاب والسنة والقياس والاجماع عند المسلمين(٦٠) .

الملاحظات والهوامش

- ١- مراد فرج ، الاحكام الشرعية فى الاحوال الشخصية للاسرائيليين القرائين ، المطبعة الرحمانية ، ١٩٣٥ م ، ص ٣
- ٢- قدوشين ١ - ١
- ٣- مراد فرج ، شعار الخضر ، ص ٦٣ ، الفقه على المذاهب الاربعة ج ٤ ، قسم الاحوال الشخصية ، تأليف عبد الرحمن الجزيرى ، دار الكتاب الحديث ، ر . ت ، ص ١٢ - ٢٤ .
- ٤- عن اهمية القبول لدى فقهاء القرائين انظر :
ادرات الباهو ، ناشيم ، بيرق ١ ، ص ١٤٠ ، سيفر هامتساقوت لعنان ، دينى ناشيم فيعربوت ، هوتسات زخرون بروشالايم ، ٩ ، ص ١١٣ .
انظر ايضا بنحاس ر . فابس ، ابن عزرا فيها قرائم بها لآخاه مليلاه ، ٣ ، ص ١٨٨ - ٢٠٠ ، نقلا عن قورينالدى ، المصدر السابق ، ص ٤٧ .
- ٥- سيد سابق ، فقه السنة ، دار الكتاب العربى ، بيروت ط ٣ ، المجلد ، ١٩٧٧ ، ص ٣٤ .
- ٦- الفقه على المذاهب الاربعة ، المصدر السابق ، ص ١٨ - ٢٠ .
- ٧- المصدر السابق ، ص ٤٦ ، الامام الشافعى ، الام ، كتاب الشعب ، د . ت ، الجزء الخامس ، ص ١٢ ، ارواء الغليل ، الجزء العاشر ، ص ١٤٦ .
- ٨- القرطبى ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، ج ٢ ، ص ٧ .
- ٩- موسى هاليفى شطينبرج ، هلا خوت ناشيم ، ص ٣٣ .
- ١٠- دائرة المعارف العبرية ، الجزء السابع ، ص ٣٩٠ .
- ١١- الفقه على المذاهب الاربعة ، المصدر السابق ، ص ٨ - ١٠ .
- ١٢- المصدر السابق ، ص ٩ .
- ١٣- الام ، المصدر السابق ، الجزء الخامس ، ص ١٦ . ولزيد من التفاصيل حول الكفاءة

- انظر بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ٦٤ - ٦٥ .
- ١٤- بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٤٩ - ٥٠ .
- ١٥- الفقه على المذاهب الاربعة ، المصدر السابق ، ص ٢٥ .
- ١٦- Epstein , L . , Marriage laws in the Bible and the Ttalmud , New York , Lon- don, P . 3 ; P . 17 and P . 21 .
- ١٧- المرجع السابق ، ص ٢٥
- ١٨- Goetein , S . , Jews and Arabs , New York , 1955 , PP . 104 - 185 .
- ١٩- الام ، المصدر السابق ، الجزء الخامس ، ص ٩٨ ، ارواد الغليل ، المصدر السابق ، ص ٢١٦ .
- ٢٠- هامةمد ها ايشى شل هاقرائيم ، المصدر السابق ، ص ٣٧ ، مراد فرج ، الاحكام الشرعية ، المصدر السابق ، ص ٦ - ٨ ، مراد فرج ، شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ٦٥ - ٦٧ .
- ٢١- الفقه على المذاهب الاربعة ، المصدر السابق ، ص ١٣٦ .
- ٢٢- سوزان يوسف السعيد ، المرأة حقوقها وواجباتها فى الشريعة اليهودية ، رسالة ماجستير لم تنشر بعد ، جامعة القاهرة ، قسم اللغات الشرقية وادابها ، ١٩٨٢ ، ص ٥٧ .
- ٢٣- الفقه على المذاهب الاربعة ، المصدر السابق ، ص ١٠٥ ، بداية المجتهد ، المرجع السابق ، ص ١٨ - ١٩ .
- ٢٤- فقه السنة المرجع السابق ، ص ١٥٩ ، الفقه على المذاهب الاربعة ، المصدر السابق ، ص ١٥٣ .
- ٢٥- مشنايوت ، نداريم ، ١١ - ١٢ .
- ٢٦- The Mishna , Oral Teaching of Judaiaim , Selected and Translated

by Lipman , Eugene, J . , New York , 1970 , P . 189 .

- ٢٨- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٢٨ - ١٢٩ ، الأحكام الشرعية ، المصدر السابق ، ص ٣٩ - ٤٦ .
- ٢٩- الفقه على المذاهب الأربعة ، المصدر السابق ، ص ٢٩٧ .
- ٣٠- الفقه على المذاهب الأربعة ، المصدر السابق ، ص ٣٨٦ وما بعدها ، فقه السنة ، المصدر السابق ، ص ٢٩٤ ، وما بعدها ، بداية المجتهد ، المصدر السابق ، ص ٥٧ - ٦٣ .
- ٣١- قورينالدي ، المرجع السابق ، ص ٦٥ .
- ٣٢- فقه السنة ، المرجع السابق ، ص ٢٨٨ - ٢٨٩ .
- ٣٣- قورينالدي ، المرجع السابق ، ص ٦٧ - ٦٨ .
- ٣٤- فقه السنة ، المرجع السابق ، ص ٢٤٧ - ٢٥١ ، الفقه على المذاهب الأربعة ، المصدر السابق ، ص ٢٨١ - ٢٨٠ .
- ٣٥- فقه السنة ، المصدر السابق ، ص ٢٩١ .
- ٣٦- المرجع السابق .
- ٣٧- الفقه على المذاهب الأربعة ، المصدر السابق ، ص ١٨٠ .
- ٣٨- بداية المجتهد ، المرجع السابق ، ص ٧٥ - ٨٢ .
- ٣٩- لمزيد من التفاصيل حول العدة انظر : الفقه على المذاهب الأربعة ، المصدر السابق ، ص ٥١٢ وما بعدها .
- ٤٠- المصدر السابق ، ص ٥٩٦ - ٥٩٧ ، الام ، الجزء الخامس ، ص ١٩١ وما بعدها .
- ٤١- الفقه على المذاهب الأربعة ، المصدر السابق ، ص ٩٥٦ .
- ٤٢- المصدر السابق ، ص ٦٠٠ - ٦٠١ .
- ٤٣- المصدر السابق ، ص ٥٦٥ - ٥٩٦ ، الام ، المصدر السابق ، ص ٨٣ .
- ٤٤- الفقه على المذاهب الأربعة ، المصدر السابق ، ص ٥٩٨ - ٥٩٩ .
- ٤٥- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ٤٥ .

- ٤٦- المصدر السابق ، ص ١٦٣ .
- ٤٧- القرطبي ، الجامع لاحكام القرآن ، المصدر السابق ، ج ٦ ، ص ٣٧٩٧ - ٣٧٩٨ .
- ٤٨- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٦٣ .
- ٤٩- بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، الجزء الثاني ، ص ٣٢٢ .
- ٥٠- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٦٤ .
- ٥١- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٩ .
- ٥٢- بداية المجتهد ، المرجع السابق ، ص ٢٨٨ - ٢٨٩ .
- ٥٣- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٩ - ١٥٠ .
- ٥٤- المصدر السابق ، ص ١٥٠ - ١٥١ .
- ٥٥- بداية المجتهد ، المرجع السابق ، ص ٢٩٨ .
- ٥٦- المرجع السابق ، ص ٣٢٢ .
- ٥٧- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ٢٧ .
- ٥٨- المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٦٠- بداية المجتهد ، المصدر السابق ، ص ٩٩ - ١٠٥ .
- ٦١- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٦٢- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٦٣- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٦٤- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٦٥- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٦٦- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٦٧- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٦٨- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٦٩- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٧٠- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٧١- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٧٢- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٧٣- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٧٤- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٧٥- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٧٦- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٧٧- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٧٨- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٧٩- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٨٠- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٨١- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٨٢- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٨٣- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٨٤- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٨٥- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٨٦- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٨٧- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٨٨- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٨٩- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٩٠- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٩١- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٩٢- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٩٣- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٩٤- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٩٥- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٩٦- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٩٧- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٩٨- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ٩٩- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
- ١٠٠- شعار الخضر ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .

الخاتمة

* * * * *

وبعد هذا الاستعراض السريع لنشأة حركة القرائيين وأصولها العقيدية والفقهية ، وبمقارنة العديد من جوانب الفكر الدينى القرائى بما يقابله فى الفكر الربانى والفكر الاسلامى تمكنا من الوصول إلى نتائج محددة على النحو التالى :

أولا : نشأة القرائيين :

نشأت الحركة القرائية فى العراق الاسلامية فى وقت كانت هذه البيئة الاسلامية تموج بحركات فكرية نشطة كان أبرزها الفكر الاعتزالى الذى ترك أثاره واضحة على نشأة القرائيين وذلك فى رفض القرائيين الأخذ بأحكام التلمود وآراء فقهاءه على نحو ما ذهب بعض أعلام المعتزلة من الحديث . فكما ذهب هؤلاء المعتزلة إلى الاكتفاء بالقرآن ، ذهب القرائون إلى ضرورة الأخذ بالتوراة فقط ورفض ما سواها .

وقد توصلنا إلى تصحيح زعم قائل بتأثير شيعى فى نشأة الحركة القرائية حيث بينا موقف الشيعة من الحديث الشريف الامر الذى لا يتشابه والموقف القرائى من التلمود .

ثانيا : العقائد الدينية للقرائيين :

حددت المصادر القرائية ستة أركان للايمان هى الاعتقاد فى الالهية والاعتقاد برسالة النبى موسى عليه السلام وبسائر الانبياء اليهود

والاعتقاد بالتوراة كشريعة منظمة أهداها الله لشعبه الخاص اسرائيل ،
والاعتقاد فى القبلة المقدسة التى موضعها بيت المقدس ثم الاعتقاد بيوم
الدين .

واتضح من عرض هذه الاركان ان القرائيين ربما قد أخذوا بها على
غرار أركان الايمان عند المسلمين خاصة فى تفاصيل بعض هذه الاركان
على نحو ما عرضنا فى أسماء الله وصفاته ، والتى ليس لها أصل
يهودى على الاطلاق .

كما فصلنا التأثير الاسلامى الواضح فى الاعتقاد فى يوم الدين عند
القرائيين ان لا تتضح معالم هذا المعتقد جيدا فى الفكر الدينى اليهودى .
واعتقاد القرائيين فى هذا اليوم على النحو الذى سقناه فيما يتعلق
بالبعث والحساب والموت هو اعتقاد تدعمه أسس اسلامية واضحة .

أصول الفقه القرائى :

أخذ القراؤون بمبدأ القياس - بالاضافة إلى النص والاجماع - كأصل
من أصول الفقه مخالفين بذلك اخوانهم الربانيين ومتأثرين بما عند
فقهائ المسلمين . فالقياس لم يكن معروفا عند اليهود حتى ظهر القراؤون
وأخذوا به نقلا عن المسلمين .

ويرى القراؤون أيضا أن باب الاجتهاد لا يزال مفتوحا بينما أغلق
الربانيون هذا الباب بالتلمود ، وفى ذلك أيضا أثر اسلامى واضح .

التأثير الاسلامى :

أولا : فى مجال قوانين الاحوال الشخصية :

أخذ القراؤون فى هذا المجال بكثير مما عند المسلمين مخالفين بذلك

أخوانهم الربانيين ومن أمثلة التأثير الإسلامي ما يتضح في زواج القرائيين .

فقد أخذ القرائون بضرورة القبول لأتمام الزواج واشتراطوا الإشهاد على نحو ما يذهب الفقهاء المسلمون .

كما قالوا بضرورة الولى وحددوا درجاته وكرهوا اتمام الزواج دون رؤية الرجل للمرأة وانعدام الكفاءة بين الطرفين وهى أمور فصلها الفقه الإسلامي وليس لها ما يقابلها عند الربانيين .

وذهب القرائون إلى أبعد من ذلك فأباحوا التعدد وأشترطوا له العدل وإذا كان للتعدد أصل توراني لا يعمل به الربانيون ، فإن العدل شرط إسلامي أصيل لا تشير إليه النصوص اليهودية المقدمة .

وقسم القرائون المهر إلى مقدم ومؤخر وأفاضوا في تفاصيل ذلك على نحو إسلامي يحث ودون الرجوع إلى أصول يهودية تقوى زعمهم .

ثم قنن القرائون الطلاق عندهم بما أخذوه عن المسلمين في كثير من جوانبه على نحو ما بينا في ثنايا هذه الدراسة سواء في شروط الطلاق أم في الآثار المترتبة عليه كالعدة والحضانة .

ويبرز التأثير الإسلامي بوضوح في أخذ القرائيين ببعض جوانب الميراث في الإسلام ، إذ هم يجعلون للذكر مثل حظ الانثيين بينما تخص الشرائع اليهودية الذكر بالميراث كله وتمنع الانثى منه ، بالإضافة إلى العديد من التفاصيل الإسلامية الأخرى المتعلقة بهذه القضية الهامة وخاصة فيما يتعلق بالهبة والوصية .

ولا نعدم أثراً إسلامية أخرى في جوانب عديدة من تشريعات

الاحوال الشخصية مثل المحرمات من النساء والملاعنة وغيرها .

ثانيا : فى مجال العبادات :

أخذ القراؤن بما عند المسلمين فى أمور العبادات خاصة فيما يتعلق بالطهارة والصلاة وهى أمور لا يمكن تأصيلها فى الفكر الدينى اليهودى الامر الذى جعلنا نقر باسلاميتها .

فمن هذه الامور التى توصلنا اليها من خلال ما سقناه فى الدراسة تفاصيل الوضوء الاسلامى من غسل للوجه واستنشاق ومضمضة ومسح للرأس ، ومسح للأذنين وغسل للرجلين .

وكذلك وجوب الصلاة على من فوق العاشرة .

كما اشترط علماء القرائيين للتوبة شروطا هى أقرب إلى شروط التوبة عند علماء المسلمين .

ومن التأثيرات الاسلامية الواضحة والتى تمثل ركنا اساسيا من أركان الفكر الدينى القرائى أخذ القرائيين بالتقويم القمري أسوة بما عند المسلمين وخلافا لما عليه اليهود منذ ظهورهم .

والحقيقة التى توصل اليها الباحث من خلال تأصيل المفاهيم الاسلامية التى أخذ بها القراؤن هى أن هذه الطائفة قد مالت إلى الأخذ عن المذهب الحنفى ونرجح سبب ذلك فيما أشرنا اليه فى نشأة هذه الحركة وهو أن عنان بن داود ، مؤسس القرائية ، كان قد التقى بالامام أبى حنيفة النعمان فى السجن ، وقبل أن يؤسس مذهبه وحركته ، فلا غرو أن نجد بعد ذلك صدى لفقه الامام أبى حنيفة فى آراء ومعتقدات عنان وحركته .

رقم الايداع ٩٣/٣١٧٤

I.S.B.N 977-208-108-3

طبع بمطبعة اولاد عبده أحمد ت : ٢٥٤١٢١٨

3 A PRESS Tel.: 3541218

32

AL-ANDHAM
1978